This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

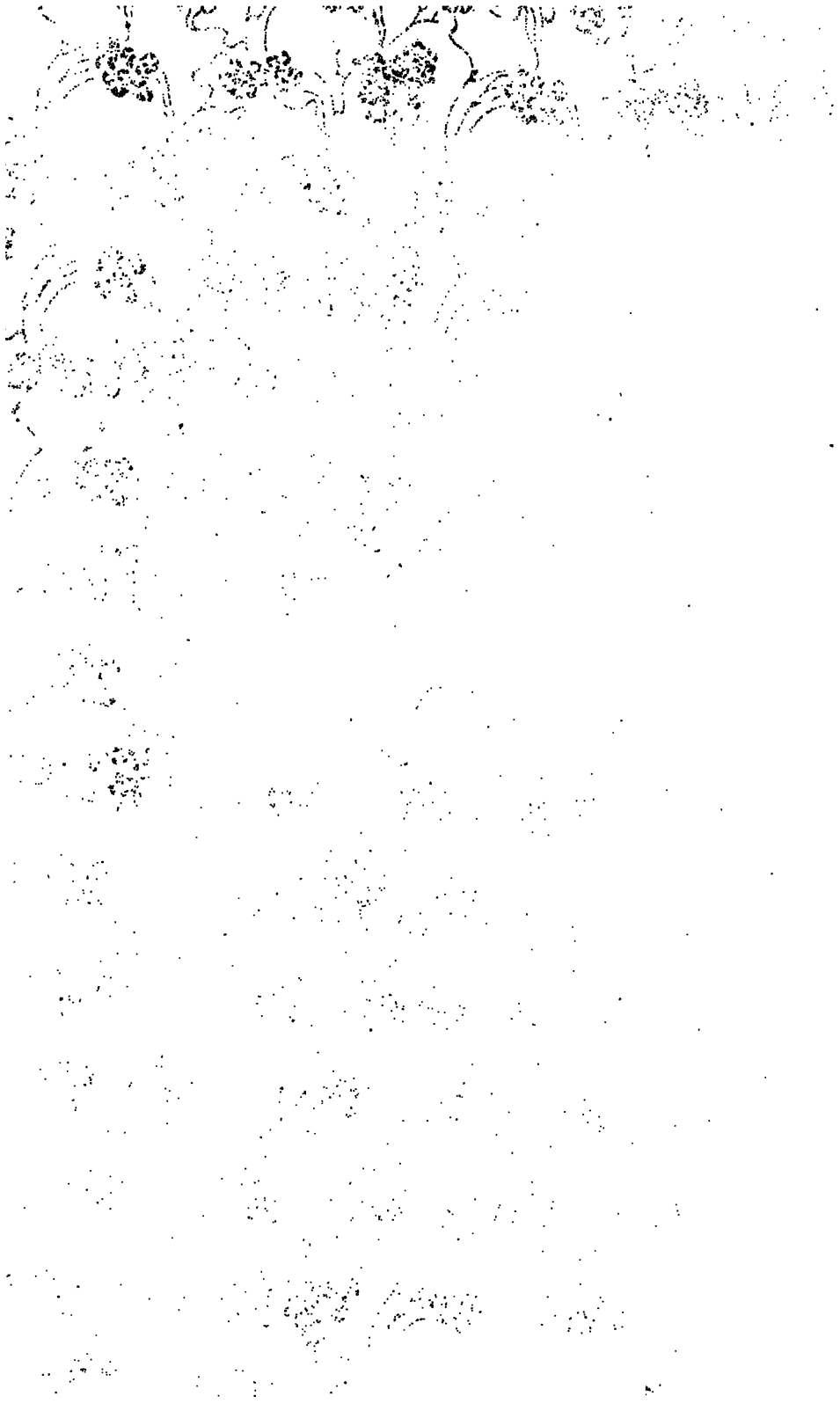
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Ergänzungen

zu

Denifle's Luther und Luthertum

II. Band

Lutherpsychologie
als Schlüssel zur Lutherlegende

Zweite durchgearbeitete und vermehrte Auflage

Mainz 1906
Verlag von Kirchheim & Co.

Lutherpsychologie

als Schlüssel zur Lutherlegende

Denifles Untersuchungen kritisch nachgeprüft

von

Albert Maria Weiß O. P.

Zweite durchgearbeitete und vermehrte Auflage

Mainz 1906
Verlag von Kirchheim & Co.

Imprimatur.

Friburgi Helv., die 22. Julii 1906.

Fr. Hyacinthus Mª Cormier
Mag. gen. O. Pr.

Imprimatur.

Moguntiae, die 24. Julii 1906.

1038 34

Dr. J. M. Raich,
Cons. eccl., Decan. eccl. cath. Mogunt.

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Vorwort.

Wer in der Lage ist, ein durch den Tod des Verfassers in der Mitte entzwei gebrochenes Werk herausgeben zu müssen, der kann sich zunächst nur einen doppelten Zweck aussteckeu, den Rest des Werkes tunlichst rasch zu veröffentlichen, und es, soweit immer möglich, in der Gestalt herauszugeben, in der es der Urheber zurückgelassen hat.

Unvermeidlich setzt sich der Herausgeber dabei dem Vorwurf aus, er habe sich die Sache zu leicht gemacht. Er würde indeß den Vorwürfen auch nicht entgehen, wenn er die Käufer der einen Hälfte Jahrelang auf die andere warten ließe und wenn er aus der zweiten Hälfte ein völlig neues Werk machte. Der Herausgeber hat andere Pflichten und andere Rechte als der Verfasser, und unter den vorliegenden Umständen muß er seine eigene Tätigkeit auf das mindeste Maß einschränken.

Dafür glaubte ich meine Stellung zu dem übernommenen Werke in einer besonderen Ergänzungsschrift genauer auseinandersetzen zu sollen, um so einerseits die Arbeit von Denifle in allen wesentlichen Stücken unversehrt zu erhalten und andererseits meine persönlichen Ansichten uneingeschränkt darzulegen. Dadurch glaubte ich die schuldige Rücksicht gegen den Verstorbenen mit dem Rechte der eigenen Freiheit am besten vereinigen zu können. Indem ich mich entschloß, dem Werke Denifles ein selbständiges Buch als Ergänzungsband anzuschließen, mußte ich für meine Aufgabe die Grenzen weiter ziehen. Der von Denifle hinterlassene Band war nach jeder Richtung hin ein Torso. Ursprünglich lag er gar nicht in der Absicht des Verfassers. Dieser wollte nur die Entstehung und die erste Gestaltung des Luthertums schildern. Allmählich fand er, daß er die persönliche Entwickelung Luthers doch nicht in dem Grade vom Luthertum trennen könne, wie er zu Anfang beabsichtigt hatte. So schrieb er den ersten Band nicht als selbständiges Werk, sondern nur als eine Art von Einleitung zu seiner eigentlichen Aufgabe.

Daraus erklärt sich die Natur des erschienenen Bandes. Eine

Biographie oder eine Charakterschilderung Luthers lag außer aller Berechnung. Es sollten nur die dogmatischen und die sittlich-religiösen Wandlungen des Reformators geschildert werden, da nun einmal seine Persönlichkeit einen zu großen Einfluß auf die Ausgestaltung der Reformation geübt hat, als daß man ihn bei der Erklärung des großen Umsturzes außer acht lassen könnte.

Zweifellos hatte diese Beschränkung unter dem dargestellten Gesichtspunkt ihre Berechtigung. Gleichwohl, so scheint wenigstens mir, ist auch nach dieser Seite hin die Aufgabe nicht vollständig gelöst. Selbst bei einer anders gearteten Persönlichkeit kann die dogmatische Richtung und kann das religiöse und sittliche Leben nicht der vollen Wahrheit entsprechend dargestellt werden, ohne daß deren Psychologie dabei in Rechnung gesetzt werde. Wie erst bei einem Mann gleich Luther, bei dem alles persönlich ist, besser gesagt, bei dem die persönliche Stimmung alles macht und alles ersetzt, Logik und Handeln, Sehen und Reden, Moral und Glauben, Umstürzen und Aufbauen! Darum fehlt in der Darstellung Denifles unbestreitbar ein Bestandteil, und zwar einer, der ihm in manchen Stücken das Urteil über Luther erleichtert, der auch vielleicht das Urteil über ihn selbst milder gestaltet hätte.

Denifle hat diesen Gegenstand keineswegs ganz übersehen, sondern zu verschiedenen Malen auf die Psychologie Luthers hingewiesen. Er hat ihr nur nicht die genügende Beachtung geschenkt. Trotz dieses Mangels steht er auch in diesem Stück weit über den Biographieen Luthers, die wir aus protestantischen Federn haben. Diese vernachlässigen die Psychologie in höchst bedauerlicher Weise. Gerade die ausführlichste Lebensbeschreibung des Reformators, die von Julius Köstlin, eine mühevolle, um nicht zu sagen mühselige Sammlung aller, selbst der kleinlichsten Splitter und Stäubchen, verrät vom belebenden Geist auch nicht die leiseste Spur. Am meisten wendet der Psychologie Luthers Adolf Hausrath seine Aufmerksamkeit zu, treu jener Auffassung von der Aufgabe des Schriftstellers, der er sein ganzes Leben hindurch gehuldigt hat. Sonst kommt die psychologische Erfassung Luthers bei den Protestanten zu kurz in einer Weise, daß man genötigt ist, gerade hieraus auf die Psychologie des Protestantismus selber zu schließen, mit andern Worten anzunehmen, daß dies, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, im Wesen des Protestantismus begründet sein muß.

Dem ist wirklich so. Obwohl Denifle auf die Psychologie Luthers gewiß nicht übermäßig eingegangen ist, so war doch schon dies den Kritikern zu viel. „Für den Protestantismus", sagt ein sehr energischer

Lutherverehrer, „ist Luther kein psychologisches Problem, sondern der geschichtliche Ausgangspunkt und der geistige Hebel einer Bewegung, die im 20. Jahrhundert ein anderes Gesicht zeigt als im 16. Jahrhundert", d. h. mit anderen Worten, jener Bewegung, die man im 16. Jahrhundert Protestantismus nannte, die aber heute richtiger Modernismus genannt wird.

Diese Erklärung ist im höchsten Grade beachtungswert. Sie spricht in der bündigsten Weise die zwei Sätze aus, die man als das Programm der protestantischen Geschichtsauffassung bezeichnen kann.

Der Protestantismus, so lautet der erste dieser Sätze, trägt sein Recht in sich selber einzig kraft seiner Existenz. Eine Erklärung oder vollends eine Rechtfertigung für sein Entstehen braucht er nicht zu geben. Dem Christentum zwar spricht er die Berechtigung ab, sich eine positive Tat Gottes zu nennen, d. h. eine nicht aus natürlichen Ursachen von selbst herausgewachsene Religion, sondern eine von oben her, von Gott unmittelbar gegebene übernatürliche Offenbarung. Darum anerkennt er es auch nicht als einen neuen unveränderlichen Ausgangspunkt für eine neue unveränderliche Ordnung der Dinge. Sich selbst jedoch legt der moderne Protestantismus ohne weiteres dieses alles zu. Er besteht, also hat er das Recht zu sein, das zu sein, was er ist, und zu bleiben, als was er sich gibt. Niemand darf ihn um den Beweis hiefür fragen, niemand ist er eine Antwort darauf schuldig. Luther hat ihn gegründet, er stammt von ihm, Luther ist der Ausgangspunkt ein für allemal, der Protestantismus ist die Entwicklung aus Luther, all seine Weiterbildung ist nichts als der ächte Geist Luthers — damit ist alles abgetan.

Ebensowenig, und das ist das Zweite, darf jemand Luther um seinen Berechtigungschein fragen. Nicht einmal untersuchen darf man, wie Luther zu seiner Tat gekommen ist. „Für den Protestantismus ist Luther kein psychologisches Problem." Er ist aufgetreten, er hat gesprochen, das genügt, αὐτὸς ἔφα. Wenn der eingeborene Sohn Gottes im Evangelium von sich sagt: „Ich bin der Anfang, der zu euch redet" (Joh. 8, 25), so hat das keine Bedeutung. Von Luther gelten diese Worte im vollsten und buchstäblichsten Sinn.

Die dogmatische Seite dieser Sachlage lassen wir hier ganz unberührt. Was wir aber für höchst notwendig erachten, das ist das Eingehen auf die geschichtliche Untersuchung über die Anfänge des Protestantismus. Wir halten es für überflüssig, uns darüber zu verteidigen, daß

wir uns hiebei nicht damit begnügen, die trockenen Ereignisse aufzuzeichnen, sondern daß wir bemüht sind, die Tatsachen durch die Personen und die Taten der Personen aus ihrem Innersten zu erklären.

Somit ist die psychologische Untersuchung sowohl über den Protestantismus als über Luther selbst gerade die Hauptaufgabe, die wir uns zu lösen vorgestellt haben. Für uns besteht wahrhaftig kein Grund, gerade vor der Person Luthers Halt zu machen. Mag Luther für den Protestantismus kein psychologisches Problem sein, wir fühlen uns nicht gebunden durch die heilige Scheu vor ihm. Für uns ist er nicht der Anfang, au dem unser Recht zur Existenz beruht. Wir sehen in ihm einen Menschen gleich uns, darum beurteilen wir ihn wie jeden aus uns, nicht als psychiatrisches, sondern als psychologisches Problem, d. h. soweit wie irgend möglich nach den Regeln der gewöhnlichen Psychologie. Dagegen kann er sich nicht wehren, das kann keiner aus seinen Verehrern als Ungerechtigkeit gegen ihn bezeichnen.

Es handelt sich also um die psychologische Untersuchung über die drei Fragen: Wie ist Luther aufzufassen? Wie ist das Zerrbild zu begreifen, das er aus der von ihm preisgegebenen katholischen Lehre gemacht hat? Wie ist das System zu erklären, das aus seinem Geist entstanden ist?

Dies die Erwägungen, aus denen das vorliegende Buch hervorgegangen ist.

Die neue Auflage ist so rasch nötig geworden, daß ich die Urteile der Kritik nicht abwarten noch verwenden konnte. Ich habe in sie die Stimmen der Zeitgenossen Luthers und der Augenzeugen aus seinen Tagen hinein verarbeitet. Hoffentlich hat das Buch dadurch an Wert und an Haltbarkeit nichts verloren.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung 1

1. Urteil der katholischen Zeitgenossen über die Reformation.
2. Entgegenstehendes Urteil unserer Zeitgenossen.
3. Inbegriff der Lutherlegende.
4. Die Reformation, der Boden für Legendenbildung.
5. Erklärung aus der Psychologie des Reformationswerkes.
6. Aussichtslosigkeit des Kampfes gegen die Lutherlegende.
7. Psychologische Notwendigkeit des Widerstandes gegen deren Bekämpfung.
8. Schonung im Kampfe gegen die Lutherlegende.
9. Die Macht des Vorurteils.

I. Die Grundsätze für die Beurteilung des Reformationswerkes.

1. Die Übernahme der Hinterlassenschaft von Denifle ein Werk der Pietät . . 12
2—4. Vorwürfe gegen Denifle, Vorwürfe überall. Ihr Nutzen . . . . . 12—13
5. 6. Unsere doppelte Aufgabe 14
7. Doppelte Behandlung der Reformation, dogmatisch-rechtliche und geschichtliche 14
8. Rein dogmatische Behandlung heute unmöglich 15
9. Nur historische Betrachtung 15
10. 11. Der Protestantismus angeblich berechtigt in sich selber; Ablehnung einer Verhandlung über Verständigung . . . . . 16—17
12—17. Kein gemeinsamer Standpunkt zur Verständigung, wenn man das wahre Wesen des Protestantismus faßt . . . . . 17—20
18. Ob wir uns auf den Standpunkt der Gegner stellen sollen? 21
19. Zur Beurteilung ein doppelter Standpunkt notwendig, ein subjektiver und ein objektiver 21
20. Der subjektive ist nur in beschränktem Maße gerechtfertigt 23
21. Tatsächlich kein verläßlicher Standpunkt zur Verständigung vorhanden . . 24
22—27. Verschiedenheit von Erklärung und von Beurteilung . . . . . 25—29
28. Diese Grundsätze auch auf Luther zutreffend 30
29—31. Ob Denifle dagegen verstoßen hat? . . . . . 30—32
32. Luther zu beurteilen vom geschichtlichen Standpunkt aus, d. h. 33
33—35. vom katholischen, der für ihn der allein geschichtlich gegebene ist . . . 34—36
36—39. Dabei die psychologische Erklärungsweise ebenfalls berechtigt . . . . 36—38
40—41. Auch von diesem Standpunkt aus Luther zu beurteilen nach katholischen Grundsätzen 38
42. Die höchste Richtschnur für das geschichtliche Urteil 39

Seite
43—47. Bei Luther ist der dogmatische Standpunkt unmöglich zu umgehen . . 40—42
48. Die Entscheidung über Luther hier auf geschichtlichem Wege durchgeführt . 43
49. 50. Verwerflichkeit der geschichtlichen Rechtfertigung aus den Folgen einer Tat 43
51. aus der Evolution 44
52. 53. und aus der Aufstellung einer neuen, selbständigen Entwickelungsreihe . 45
54—58. Die heilsamen Früchte der Reformation im Lichte der Geschichte . . . 46—50
59—61. Die Folgen der Reformation auf dem Gebiete der Lehre 51
62. und auf dem des Lebens 52
63—65. Ob die Reformation auch erhaltend und neugestaltend war? . . . . 52—53
66—68. Drei Mißverständnisse . . . . . 53—55
69—70. Trennung von der wahren Religion, Beginn zu ihrer Auflösung . . 56
71—74. Glaube und Christentum unrettbar verfallen, wo eine Ausscheidung . 57—60
75. Was Denifle geleistet hat 60
76—80. Die Person Luthers weniger bedeutend als der Protestantismus, und dieser nur ein Stück des Modernismus . . . . . 61—62
81. Die beiden Hauptfragen für den nächsten Band 62
82. Unsere Absicht bei diesem Ergänzungsband 63

II. Das Werk von Denifle über Luther kritisch gewürdigt.

1—3. Allgemeines Urteil über Denifle und 4—7. über sein Lutherbuch . . . 64—66
8—9. Erklärung des Werkes aus dem Charakter und der Persönlichkeit des Verfassers 66—68
10. Entschuldigung aus dessen Natur, 11—16. aus den Zeitumständen und aus seinen Studien . . . . . 68—76
17—18. Denifles Auffassung vom Kämpfen für den Glauben . . . . . 77—78
19. Durch einzelne Schwächen wird das Wahre in Denifles Werk nicht unwahr 80
20. Kein Werk über Luther kann Wirkung haben, wo nicht die Liebe zur Wahrheit herrscht 82

III. Einige Vorbemerkungen über unser Verhalten gegen Luther und die Reformation.

1—2. Im Folgenden kurze Darstellung der Hauptergebnisse aus Denifles Werk 83
3. Der Tod Denifles wirkt hoffentlich beruhigend 83
4. Wir nehmen die Reformation als fertige historische Tatsache 84
5. Wir verfolgen nicht geheime apologetische Absichten 85
6. Wir beurteilen Luther als eine für uns indifferente geschichtliche Erscheinung 86
7. Luther und moderner Protestantismus durchaus verschieden 88
8. Legendenbildung unvermeidlich gemäß der Psychologie des Protestantismus . 89
9. Jeder Versuch, den historischen Luther zur Anerkennung zu bringen, vergeblich 91
10. Wir Katholiken beurteilen Luther unbefangener als die Protestanten . . . 92
11. Wer die Störenfriede sind 92
12. Die katholische Präskription 95

IV. Die Lutherlegende hinsichtlich der katholischen Lehre.

1. Hoffentlich hat Denifle wenigstens einige Vorurteile zerstört 97
2. Zerstörung der Vorurteile über das Mittelalter 97

Seite
3—4. Kampf gegen bewußte Entstellungen der katholischen Lehre . . . . 99—100
5—6. Die Legende von dem finstern Gott des Mittelalters 101
7—10. Die Legende von dem Richter auf dem Regenbogen . . . . . 102—105
11—12. Die Anklagen über die schrecklichen Mißstände des Mittelalters . . 105
13—14. Die angebliche Berechtigung der Reformation . . . . . 107—108
15—19. Die Verkehrung der sittlichen und religiösen Begriffe durch die Reformation 109—111
20—28. Die Verkehrung der Lehre von der Vollkommenheit, von den Räten und vom Ordensstand . . . . . 111—117
29. Die schlimmen Folgen dieser Verkehrungen, und 30. deren logische und psychologische Unvermeidlichkeit 118
31—32. Die Natur des Protestantismus gegenüber der katholischen Wahrheit 118—120
33—38. Die Legende von der Verwerflichkeit der Ehe . . . . . 120—123
39—45. Parodie des Ordenslebens . . . . . 124—127
46—48. Beweis für die katholische Wahrheit aus der Psychologie dieser Legenden 128—129
49. Die Legende über die Vernachlässigung Christi im Mittelalter 130
50—54. Die Legende von der Erhebung Christi durch Luther . . . . . 131—134
55—71. Die Wahrheit über die katholische Lehre von Christus . . . . . 134—146
72. Legende über die attritio 147
73—75. Legende über die Vernachlässigung der hl. Schrift . . . . . 151—152
76. Das ungeschriebene und das geschriebene Wort Gottes in der Kirche . . 154

V. Die Lutherlegende hinsichtlich der Lehre Luthers.

1. Die Prüfung über die Lehre Luthers hier nur auf historischem und kritischem Wege geführt 155
2. Negativer Charakter der Lehre Luthers 155
3. Gegensatz zur Scholastik, 4. zu den Vätern, 5. zur Tradition und Geschichte 156—158
6—10. Luthers Zögern und Widerspruch in der Lehre von der Kirche . . . 159—162
11—12. Zuletzt Zerstörung der Kirche und Herstellung eines unfaßbaren Christentums . . . . . 163—164
13—17. Seine Berufung auf die Schrift . . . . . 164—166
18. Der wahre Geist Luthers und seiner Lehre 169
19 Das „innere Wort" und 20—23. die weitere Entwickelung des Protestantismus 167—169
24. Reduktion und 25. Ausleerung vom wahren Wesen des Christentumes . 170
26. Subjektivismus als das Grundgesetz der neuen Religion 171
27. Entwertung alles Objektiven im Christentum 173
28. Falsches Prinzip des Protestantismus und 29—30. dessen Wertung . . 173—174
31—34. Luther durch seine Prinzipien Zerstörer seines eigenen Werkes. Der Mensch an die Stelle Christi gesetzt 175-176
35. Luther überall nur Anbahner 177
36—37. Die praktischen Lehren Luthers, Einsetzung des Menschen in seine Autonomie 178
38. Die Lehre vom Gesetz 178
39. vom Gewissen 179
40. von der Freiheit des Christenmenschen 180
41. Anleitung zur Zuchtlosigkeit und zum Verderben des Charakters . . . 181
42. Luthers Grundsätze für die Seelenleitung 181
43. Irreleitung der Gewissen 182

Seite

44. Fälschung des christlichen Heilsweges 183
45. Die Mittel hierzu 184
46. Widersprüche über den Menschen 185
47—49. Die Widersprüche in der Lehre Luthers . . . . . 185—186
50. Unklarheit in der Lehre Luthers 188
51. Der einzige positive Prinzip: Widerstand gegen alles Katholische . . . 190
52—53. Schwierigkeit der Darstellung und 54. der Beurteilung . . . . . 192—193
56—61. Psychologische Erklärung des Schwankens bei Luther . . . . . 194 - 197
62—63. Warum Luther für uns so schwer zu beurteilen ist 197
64—67. Vorteil daraus für den Protestantismus . . . . . 197—199
68. Das Wesen des Protestantismus 200

VI. Die Lutherpsychologie.

1. Wie Luther zum religiösen Ideal wurde 201
2. Die Geschichte Luthers nur zu verstehen aus seiner Psychologie 201
3. Luther vom Protestantismus zu trennen 202
4. 5. Woher die harte Schilderung Luthers bei Denifle 203
6. Luther als anziehender Gegenstand für den Psychologen 204
7. 8. Luthers Naivetät 204
9. Seine Erzählungen über das Kloster berechnet naiv 205
10. Trotz der Widersprüche ist Luther nicht so schwer zu erklären 206
11. Natürliche Gutmütigkeit Luthers. 12. Sein Mißtrauen . . . . . 207—208
13—15. Streitsucht, Ungeduld, Heftigkeit Luthers. 16. Seine menschliche Schwäche und 17. Furchtsamkeit . . . . . 208—211
18—22. Luther ohne moralischen Humor und Witz . . . . . 213—216
23. Luthers Vernachlässigung seines Charakters 216
24. Seine geistigen Gaben 217
25—28. Die Willensstärke Luthers als Willensstarrheit . . . . . 218—220
29—33. Angebliche Skrupulosität . . . . . 220—223
34. Das Gemüt bei Luther 223
35. Die Phantasie Luthers 225
36—38. Luther kein ganzer Mensch, 39. zunächst wegen Vernachlässigung der Aszese 226—227
40—44. Die Übertreibungen, Fälschungen und Unwahrheiten Luthers . . . 227—230
45. Erklärung aus dem Charakter Luthers 230
46—49. Beurteilung . . . . . 231—233
50—53. Die Derbheiten Luthers . . . . . 233—235
54. Die Entschuldigungen dafür 235
55—58. Der Geist jener Zeit . . . . . 236—238
59—61. Der Geist der Mönche und des Klerus . . . . . 238—241
62. Vorgang der Häretiker 242
63. Verwerflichkeit des von Luther eingehaltenen Tones 243
64. Selbstrechtfertigung Luthers 243
65. 66. Seine Verdammungssucht . . . . . 245—246
67. Moralische Vernichtung des Gegners 247
68 - 70. Seine Vorliebe für die Karikatur . . . . . 248—251
71. Urteil über die Polemik Luthers 251

Seite

72—77. Die Heftigkeit Luthers gegen den Papst erklärlich aus der Natur des Papsttums . . . . . 252—255
78. Der wahre, der ganze Luther ist der Luther, der sich im Kampf gegen das Papsttum kundgibt 255
79. Die Bedeutung davon für die Würdigung der Wahrheit 256
80. Wie sich der Charakter Luthers in diesem Kampfe zeigt 257
81—87. Schließliches Urteil über Denifles Schilderung von Luther . . . 257—262
88. Auf Einzelnheiten über Luther soll hier verzichtet werden bis auf folgende drei 262
89—98. a. Die Verheiratung Luthers und die dafür vorgebrachten Gründe . 263—266
99. 100 Die wahre Bedeutung dieses Schrittes für Luther und 101—103. für die Christenheit . . . . . 267—271
104—110 b. Der Luthertrunk und die Gründe zur Rechtfertigung dafür . . 271—276
111—114. Luthers Stellung zur Aszese und als „führender Geist“ . . . . 277—279
115—117. c. Austritt Luthers aus dem Kloster, weil er seinen Beruf verlor 279—280
118—121. Niedergang Luthers erklärbar aus seiner Psychologie . . . . . 282—284
122. Der tiefste Grundzug Luthers und seines Werkes 285

VII. Schlußurteil über Luther und sein Werk.

1. Gerechte Entrüstung Denifles über die Mißhandlung der Geschichte . . 286
2. Die verfehlten Quellenausgaben 286
3. 4. Aufrechterhaltung der alten Irrtümer . . . . . 288—289
5. Aufstellung neuer Irrtümer 289
6—8 Hier heißt es ruhig und selbständig urteilen . . . . . 290—291
9. Luthers Charakter 291
10. Seine guten Seiten 292
11. Seine Schwächen 293
12—18. Popularität Luthers . . . . . 294—301
19. 20. Die Bedeutung Luthers . . . . . 301—302
21. 22. und der Reformation . . . . . 303—305

Bemerkungen.

Die Belegstellen halten sich meist an die herkömmlichen Abkürzungen. Für Leser, die damit nicht vertraut sind, genügen folgende Bemerkungen:

Weimar oder Weim. bedeutet die neue „kritische" Weimarer Ausgabe, über die unter VII, 2 die zweckdienlichen Bemerkungen gegeben sind.

Erl. bedeutet die Erlanger Ausgabe der deutschen Schriften von Luther, wovon Band 1—15 in der zweiten Auflage angeführt werden.

Opp. var. arg. sind die Opera latina varii argumenti ad historiam reformationis pertinentia 1—7.

Opp. lat. exeget. die Opera latina exegetica, 1—28.

Gal. ist der Commentarius in Epistolam ad Galatas 1—3.

Diese 3 Sammlungen bilden die Fortsetzung zur Erlanger Ausgabe.

Walch bedeutet die deutsche Ausgabe der Werke Luthers von Walch 1—24.

Förstemann bedeutet die Tischreden Aurifabers, herausgegeben von Förstemann und Bindseil 1—4.

Bindseil die Colloquia, judicia etc., ed. Bindseil 1—3.

Kroker die Tischreden von Mathesius, herausgegeben von E. Kroker.

Loesche die Analecta Lutherana et Melanthoniana, Tischreden des Mathesius, herausgegeben von G. Loesche.

Lauterbach das Tagebuch A. Lauterbachs, die Hauptquelle der Tischreden, herausgegeben von Seidemann.

Cordatus, das Tagebuch des K. Cordatus, herausg. von Wrampelmeyer.

Enders, Dr. M. Luthers Briefwechsel, herausg. von E. L. Enders, soweit bis jetzt erschienen.

De Wette oder D.-W. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausg. von De Wette und Seidemann 1—6.

Corp. Ref. bedeutet Corpus Reformatorum (Opera Melanchthonii ed. Bretschneider et Bindseil 1—28).

Vogel bedeutet die Bibliotheca Biographica Lutherana von E. G. Vogel 1851.

Kuczynski den Thesaurus libellorum historiam reformationis illustrantium von Arnold K. Leipzig 1870, mit dem Supplement 1874.

Die übrigen seltener angeführten Schriften sind ohnehin deutlich genug bezeichnet.

Einleitung.

1. „Die größte Plage, so Gott über die Menschen verhängt", sagt Bischof Berthold von Chiemsee, „ist abtrünnig zu werden vom wahren Glauben und sich aus ordentlichem Gehorsam zu ziehen. Diese beiden Übel, nämlich Abtrünnigkeit und Ungehorsam, ergehen jetzt in deutschen Landen. Ein klein Urhab (fermentum) macht sauer den ganzen Teig, wie Paulus schreibt (1. Cor. 5, 6) und jetzmals beschicht, daß ein Monich Luther mit seiner Lehre schier ganz Deutschland übergangen hat, dadurch wir Deutsche wider heilige Kirche erbittert und vom wahren Glauben verführt, auch vom alten Herkömen und von guten Sitten abgefallen sind."[1]

Diese maßvollen Worte des charakterfesten Mannes, der inmitten des aufregenden Sturmes seine würdevolle Ruhe zu wahren wußte, sind besser geeignet, uns zu zeigen, wie man in kirchlichen Kreisen über die Reformation während ihrer ersten Ausbreitung dachte, als die heftigen Ausdrücke, die der Kampf für das Recht der Wahrheit unter dem Eindruck grundsätzlicher Entstellung und beispielloser Verunglimpfung mitunter den späteren Verteidigern des Glaubens entriß.

Je größer die Aufregung war, die damals die Geister ergriffen hatte, um so tieferen Eindruck muß es machen, wenn wir das Urteil von Männern hören, die, umtobt von den zügellosen Leidenschaften, hoch über der Menge stehen wie die Sonne über den wogenden Nebeln, von Männern, deren Scharfblick in die Tiefe der ringenden Strömungen dringt, von Männern, deren Seelenruhe selbst der drohende Martyrertod nicht stört.

Der erhabenste unter all diesen Streitern ist die Zierde des Episkopats von damals, majestätisch als Charakter, ruhmgekrönt als Humanist, der glorreiche Blutzeuge Englands, der selige John Fisher, Kanzler von

[1] Tewtsche Teologey, Kap. 16, § 1. 6 (München 1528). Ähnlich *Joa. Dietenberger*, De votis monasticis, Colon. 1525, fol. 57$^{a b}$; *Cochläus*, In 18 articulos M. Buceri, 1546, fol. 45^{b}, 50^{b}.

Cambridge, Bischof von Rochester. Aus seinem Munde kam nie ein unbesonnenes Wort, nie ein Urteil, das von der Wahrheit auch nur um Haaresbreite abgewichen wäre. Lieber legte er sein Haupt auf den Block, als daß er ja gesagt hätte, wo ihm sein Gewissen nein zu sagen gebot. Und dieser ehrwürdige Greis urteilt über Luther: „Wenn Luther kein Häretiker ist, so hat es nie einen Häretiker gegeben. Denn Luther stellt seine Lehren auf gegen die Ansicht aller rechtgläubigen Väter. Wer aber eine Sondermeinung aufsucht gegen den gemeinen Sinn der ganzen Kirche, der gilt mit Recht als Häretiker. Denn er trennt sich hiemit von den Rechtgläubigen, d. h. von denen, die mit der Kirche richtig denken.[1] Immer haben als der weitaus wichtigste Teil der Kirche die heiligen Väter gegolten, die nicht bloß durch Gelehrsamkeit, sondern auch durch Heiligkeit des Lebens wie die Sterne geleuchtet haben. Luther jedoch behandelt nicht bloß die Väter wie Luft, sondern auch die Konzilien und die durch so viele Jahrhunderte hindurch festgehaltene Gewohnheit der Gesamtkirche. Und was wird er nicht noch alles tun, um seine Häresie zu befestigen, er, der sogar die Schrift erwürgt! Da hat einer gut sagen, Luther sei fest überzeugt, er bleibe durch den Glauben in der Kirche, und die allein gehörten zur Kirche, die es mit ihm hielten. Was soll das heißen, daß Luther also glaube? Haben etwa Novatus, Arius, Donatus und die übrigen Sektenstifter nicht dasselbe geglaubt? Wer weiß nicht,

[1] Damit stimmt Luther überein: „Daher ist's kommen in der Christenheit, daß alle die Haeretici heißen, die außer der Einigkeit und der gemeinen Weise des christlichen Glaubens und Wesens treten und eine sondere, eigene Weise glauben (Glauben?) und Wege für sich erwählen, daß die zwei Wörtlein Catholicus und Haereticus widereinander streiten. Catholicus heißt, der mit dem Haufen ist und einhellig mit der ganzen Sammlung stimmt im Glauben und Geist, gleichwie S. Paulus sagt zun Ephesern 4, 5: Eine Taufe, Ein Glaube, Ein Herr, Ein Geist. Aber Haereticus, der eine eigne Weise und Partei erdenkt. Darum heißt Haereticus eigentlich einen Eigensinnigen in göttlichen Sachen, einen Sonderling, der etwas bessers weiß, und ihm selbst erwählet einen Weg zum Himmel, den der gemeine Christenmann nicht geht. Welches Laster die letzten Doctores nennen Singularitatem, Capitositatem, Sonderlichkeit und Eigenwilligkeit. Aus dem ists klar, daß der Aussatz, der da Ketzerei bedeuten soll, bedeutet nichts anders, denn den eigenen Sinn, den Gutdünkel, die gute Meinung, der sich selbst aussätzt von der Gemeinde, in den Dingen, die Seele und Gott belangend, denn Moses sagt (5. Mos. 12, 8): Du sollst nicht thun, was dich recht dünkt. Und ist kein Laster so stracks dem rechten Wege und Glauben zuwider, daß die Apostel, Petrus und Paulus, viel Sorge dafür gehabt haben, und die Mutter Gottes nennt denselben Schlangenkopf mens cordis sui, den Dünkel ihres Herzens (Luc. 1, 51). Und der deutsche Name Aussatz lautet zumal fein darauf, daß solche Leute aussätzig, von dem Haufen, auch aus der Gemeinde gesetzt werden." Erl. 17, 167 f.

daß die Kirche war, längst ehe Luther geboren wurde, und daß sie geglaubt hat, wie sie auch jetzt noch glaubt? Wenn er also neue Lehren gegen den allgemeinen Glauben der Kirche einführt, wer sieht da nicht klar ein, daß er freiwillig von der Kirche abgewichen ist? Da fehlt nur noch, daß er vorgibt, er stimme mit der Urkirche überein, wenn er schon von der jetzigen Kirche abweiche. Gibt es etwa zwei Kirchen? Nur eine ist es, der Christus seinen Geist gesandt hat und bei der er auf immer bleiben will. Wer es also nicht mit der Kirche hält, der macht sich fremd der Wahrheit und überführt sich selbst als Häretiker." [1]

Dies das Urteil, das die hervorragendsten und ehrwürdigsten Zeitgenossen Luthers über sein Werk gefällt haben.

2. Dem gegenüber steht das Urteil, das die Modernen fällen, ein Urteil, das kaum in größerem Widerspruch mit jenem stehen könnte.

Diesem zufolge ist die Reformation die größte Tat, wenn nicht der Weltgeschichte, so doch der letzten Jahrhunderte, die Wiederherstellung der wahren Religion Jesu Christi, ja die Weiterführung dessen, was Christus nur unvollkommen begonnen, vielleicht nicht einmal klar eingesehen habe, eine neue, höhere, menschenwürdigere Offenbarung Gottes, die Befreiung des Menschengeistes, die Erhebung des Menschen zum Bewußtsein von seiner eigenen Würde und Kraft, die Schaffung eines neuen, selbstherrlichen Charakters, ja eines neuen Typus Mensch, die Grundlegung zu einer völlig neuen Kultur, der Anbeginn einer neuen Zeit.

Demgemäß, heißt es weiter, wäre die Bedeutung Luthers bei weitem nicht erschöpft, wenn man ihn nur als den Ausgangspunkt für jene Geistesrichtung betrachtete, die sich nach ihm aus den Keimen seiner Aussaat entwickelt hat. Er leuchte als die Zentralsonne am Himmel der Religionsentwicklung ebenso in die Vergangenheit wie in die Zukunft hinein. Im Lichte dessen, was die Menschheit von ihm gelernt habe, erscheine seitdem die ganze rückwärts liegende Zeit in völlig anderer Auffassung. Seitdem faßten wir erst, daß der alte Begriff von Kirche durchaus falsch gewesen sei. Selbst der Name Kirche sei eigentlich unpassend. Jesus von Nazareth habe nur ein Gottesreich in den Menschenherzen gründen wollen. Nur im Innern sollte Gottes Geist Wohnung nehmen. Äußerlich hätten die Menschen als Brüder in Eintracht beisammen wohnen und, vereinigt durch die Bruderliebe und gebunden an den himmlischen Vater durch die Gottesliebe, eine unsichtbare, rein geistige Gemein-

[1] *Johannes Roffensis*, Assertionis Lutheranae confutatio, Antwerpiae 1523, Introductio.

schaft der Heiligen bilden sollen. Leider sei das gründlich mißverstanden worden. Dieser Herzensbund habe im Laufe der Zeiten zur katholischen Kirche, zu einem Macht- und Weltreich, ähnlich dem römischen Reiche ausgeartet. Ganz naturnotwendig habe es zu einer Auflehnung gegen diese Verzerrung der christlichen Grundidee kommen müssen. Der Protestantismus sei dieser Protest der mit dem heiligen Gott in Verbindung stehenden und durch ihn geheiligten Menschen wider die Verweltlichung des Christentums. Um dieses geschichtlichen Ursprungs willen habe er jedoch nicht in rein geistiger Form auftreten können. Denn gegen einen so stolzen und festgegliederten Bau, wie die katholische Kirche ist, könne eine ausschließlich religiöse Macht nicht empor kommen. Daraus sei es zu erklären, daß auch der Protestantismus (entgegen seinem Wesen) die Gestalt einer Kirche annehmen mußte. Einstweilen müsse man sich damit zufrieden geben, daß die christliche Religion in verschiedenen Abzweigungen, die man Konfessionen nenne, ein kränkelndes Dasein friste. Auf die Dauer dürfe es aber dabei nicht bleiben. Die bereits errungenen Ergebnisse gäben uns Hoffnung, daß, wenn nur vorerst die Anhänger der einzelnen Sonderkirchen sich als Mitglieder der einen, allgemeinen Herzensgemeinschaft fühlten, endlich der Tag anbrechen werde, da alle äußere Form von Kirche und Gottesdienst und alle äußerliche Formel von Glauben und Bekenntnis überflüssig werde, weil dann alle sich im „Wesen des Christentums" zusammenfänden, in der allgemeinen Bruderliebe und in der Liebe zum gemeinsamen Vater.[1]

Dies alles verdanke die Menschheit Luther. Nicht als ob er selbst die ganze Tragweite seines Werkes erfaßt habe. Er habe indes wenigstens den wichtigsten Schritt getan, indem er die Kirche durchbrochen, indem er den Bann des Glaubens gelöst, indem er den Menschen frei und selbstherrlich gemacht habe. Das sei genug. Alles übrige ergebe sich mit unwiderstehlicher Konsequenz aus seinem Lebenswerk.

3. Also lautet der wesentliche Inhalt dessen, was man häufig den „Luthergedanken" nennt. Wir ziehen dafür das Wort Lutherlegende vor. Denn der Ausdruck Legende ist hier ganz am Platz, und zwar in jenem schlimmen Sinn, in dem man ihn gewöhnlich, wenn schon sehr oft mit Unrecht, auf die Geschichte der Kirche, auf das Hereinragen des Übernatürlichen in das irdische Leben, insbesondere auf die Erzählungen von den Taten der Heiligen anwendet.

Über den Wert der Lutherlegende im Ganzen wie im Einzelnen

---

[1] Vgl. Bezner, Unser Evangel. Kirchenwesen, 7 ff. 34 ff. 58 f. 64 ff.

sollen die folgenden Kapitel handeln, soweit es der vorgesteckte Zweck mit sich bringt. Wir wollen uns aber, treu dem Geiste der modernen Geschichtschreibung, nicht damit begnügen, die entstandenen Legenden aufzuzählen und zu würdigen, sondern wir werden auch das Entstehen der Legende selber aus ihren innersten Wurzeln zu erklären suchen. Diese Untersuchung wird sogar den hauptsächlichsten Teil unserer Aufgabe bilden.

4. Auf den ersten Anblick möchte es befremden, daß sich auf dem Boden der Reformation die Legende habe entwickeln können. Wenn Luther Konsequenz besaß, und wenn seine Worte bei den Seinen nur einige Früchte trugen, dann, so sollte man meinen, müßte eine Legendenbildung im Protestantismus undenkbar sein. Denn wenn Luther etwas verabscheute, so waren es die Legenden und alle die Dinge, die er in einen Topf mit diesen warf. Im Papsttum, sagt er, gibt es ein Buch der Legenden; dieses hasse ich gründlich, weil es so übertriebenen Kult und so falsche Wunder enthält. Diese Fabeln muß man fliehen und austreiben."[1] „Gar wenige von den Legenden sind rein. Es ist eine eigene Plage von dem Teufel, daß wir keine rein haben. Es sind die schändlichsten Lügen, daß es ein Wunder ist. Es ist eine schwere Arbeit, die Legenden der Heiligen zu korrigieren."[2] „Es sei ihm wie ihm wölle, so lassen wir die Legenden fahren, dieweil sie ungewiß sind."[3] „Darum sagt Sankt Paulus: Da wehre du mit Händen und Füßen, daß ja nicht solche unnütze Fabeln und Geschwätz aufkommen, denn sie niemand bessern, sondern nur am Glauben hindern und nur Zank und Hader machen."[4]

Trotzdem hat sich gerade die Reformation als der allerfruchtbarste Boden für die Legendenbildung erwiesen. Wir wollen ganz absehen von den Ungeheuerlichkeiten, zu denen die üppig wuchernde Phantasie im 16. und 17. Jahrhundert führte, von den Büchern über Luther als Märtyrer,[5] von den Wundern,[6] den Prophezeiungen,[7] den schwitzenden[8]

[1] In Genes. 20, 3. (Opp. Exeget. lat. V, 16.)

[2] Förstemann IV, 312. 315. Erl. 62, 36. 40.

[3] Erl. 15², 535. — [4] Erl. 51, 283.

[5] Walch, 24, 219.

[6] *Th. Thummius*, Lutherus Thaumaturgus. Tubingae 1596. *J. D. Jersin*, Lutherus Thaumaturgus s. de miraculis Lutheri. Hafniae 1621. *Maius*, Lutheri theologia pura et sincera 5 sq.

[7] *Vogel*, Bibliotheca biographica Lutherana, 120, n. 1173—1175.

[8] „Die merkwürdige Medaille auf das schwitzende Bild D. M. Luthers in Ober-Roßla". Vogel 71, n. 663.

und den unverbrannten[1] Bildern Luthers, von der Lehre über die Engelgleichheit[2] Luthers, von dem Reliquienkult, der sich an ihn gehängt hat.[3] Das hieße sich die Sache gar zu leicht machen, wenn man die Lutherlegende nur in dieser Form darstellen und bekämpfen wollte. Wir begreifen, daß nur etwas getan ist, wenn wir wesentlichere Dinge in den Kreis unserer Betrachtung ziehen und Legenden, die auch heute noch die Geister beherrschen, unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Es sind deren so viele, daß wir nicht nötig haben, auf die grotesken Verirrungen vergangener Zeiten mehr als historisches Gewicht zu legen. Die angedeuteten Legenden mehr geistiger Art werden aber auch heute noch so zäh festgehalten, daß die eben von Luther ausgesprochenen Verwerfungsurteile auf sie im vollsten Maße zutreffen.

5. An dieser Erscheinung ist aber nichts zu verwundern, sondern dieser Legendenkult ergibt sich mit innerer Notwendigkeit aus der Natur, wie man heute sagt, aus der Psychologie des Protestantismus, und wird auch nie verschwinden, so lange diese Religionsform fortdauert. Worin diese Notwendigkeit begründet ist, das wird sich im Verlauf der folgenden Erörterungen ergeben. Diese werden uns ein dreifaches zeigen. Einmal, daß Luther selbst zur Legendenbildung den Anstoß gegeben und den reichlichsten Beitrag geliefert hat. Zweitens, daß der Protestantismus auf dieser von Luther gewiesenen Bahn bis heute geblieben ist und daß er um so entschlossener auf ihr verharren muß, je mehr seine innere Auflösung zunimmt. Drittens endlich, daß er davon nicht einmal abstehen könnte, selbst wenn es beabsichtigt wäre, weil dieser Zug mit seiner innersten Natur zusammenhängt.

Dies zeigt uns auch den tiefsten Grund für zwei betrübende Erscheinungen, auf die sich jeder gefaßt machen muß, der diesen Boden betritt. Er mag seine Sache mit den überzeugendsten Gründen vertreten, er wird doch vergeblich reden. Er mag Luther und die Seinigen mit der größten Schonung und Gerechtigkeitsliebe behandeln, er wird doch für seine Person bittere Früchte ernten.

6 Über die Aussichtslosigkeit aller Bemühungen, der Wahrheit auf diesem Gebiet zum Siege zu verhelfen, spricht sich der selige John Fisher kaum ein paar Jahre nach dem Auftreten Luthers mit einer

---

[1] J. Schöpffer, Unverbrandter Luther; Erzählung von Luther und dessen im Feuer erhaltenen Bildnissen. 2 Bde. mit 3 Kupfern. Wittenberg 1766. 68. Andere bei Vogel 10. 80. 80a. Walch 24, 272.

[2] *G. H. Götze*, Dissertatio de ἰσαγγελία Lutheri. Lubec. 1718.

[3] Vogel 72, n. 674 ff. Walch 24, 281—297.

Kürze und Kaltblütigkeit aus, daß man sich daran fast stoßen möchte. Leider hat ihm die Erfahrung von vier Jahrhunderten recht gegeben. „Glaube nur ja nicht, sagt er in der Vorrede zu dem bereits angeführten Werke, glaube nur ja nicht, mein Leser, ich habe so viele Worte vergeudet, weil ich etwa meinte, Luther könnte je zum Widerruf bewogen werden. Da ist keine Hoffnung, daß er auf irgend welches Zureden hin zur Besinnung kommen werde, wenn wir anders Paulus glauben. Wer ihn zurückbringen wollte, der würde sich vergebliche Mühe machen.[1] Nein, nicht in dieser Erwartung habe ich die Mühe auf mich genommen, sondern um denen zu Hilfe zu kommen, die auf der Schneide dahin wandeln, ungewiß, wohin sie sich neigen sollen."

So ist es geblieben bis heute. Wie wichtig es ist, sich über diesen Punkt keiner Täuschung hinzugeben, darüber wird später die Rede sein. Für uns ergibt sich daraus von allem Anfang der Hinweis auf die Haltung, die wir einzunehmen haben. Wir müssen der Wahrheit Zeugnis geben und die Legenden auf ihre Nichtigkeit zurückführen, aber von Polemik oder vollends von Bekehrungsversuchen kann hier keine Rede sein.

Die Gründe für dieses unausrottbare Festhalten am Legendenwesen gibt uns Luther selbst mit der wünschenswertesten Deutlichkeit an. Wo es sich um Dinge handelt, die mit dem Glauben zusammenhängen, da ist eine Verirrung sehr leicht. Das, sagt Luther, erfahren wir alle Tage. „Da kommt irgend ein Sturmkopf daher oder ein Idiot, der nichts versteht, als geringschätzig zu reden gegen die lauteren Lehren des Wortes, und in einem Augenblick wirft er alles über den Haufen."[2] Angestiftet ist also ein Irrtum bald. Aber ihn wieder aus den Herzen entfernen, das geht nicht so leicht. „Nun sieh und lerne doch, christlicher Leser, wie schwer es sei, sich aus solchen Irrtümern zu wickeln, welche die ganze Welt mit ihrem Beispiel bestätigt und durch langwierige Gewohnheit gleich als in die Natur verwandelt hat. Ach, wie wahr ist's, das man im gemeinen Sprichwort sagt: Was man gewohnt, ist's, als wär's uns angeboren."[3] Begreiflich daher, daß die Menschen durch derlei Legenden eingenommen, ja gefangen sind, als wären sie mit Stricken gebunden.[4] Und gerade die hervorragendsten Männer, Männer, die Säulen der Kirche zu sein

[1] Hiezu könnten wir Luthers eigene Worte anführen (Weimar 23, 74 f. Erl. 30, 32 f.; 61, 117. Förstemann III, 426). Wir wollen es aber bei diesen Verweisungen bewenden lassen.

[2] Gal. 1, 73.

[3] Walch, 14, 486.

[4] Opp. Exeget. lat. 15, 206.

ſcheinen, ſind hier am allerwenigſten zu belehren, ſie glauben vielmehr, ſie ſeien im Recht,[1] wenn ſie daran feſthalten und ſie weiter verbreiten. Dies das Urteil Luthers. Daß er ſich in dieſem Stück auf die Sache verſtand, wird ihm ſicher niemand abſtreiten. Pſychologiſche Tiefe und Feinheit iſt ſonſt ſeine Sache nicht, aber hier erſetzt ihm die Erfahrung, was ihm an Seelenkunde abging.

7. Auch dazu bedarf es nicht außerordentlicher Herzenskenntnis, daß einer begreife, warum er kaum etwas anderes als Kränkungen und bittere Angriffe zu erwarten hat, wenn er verſucht, an dieſen Legenden zu rütteln. Wer mit der unfehlbaren Gewißheit des übernatürlichen Glaubens davon überzeugt iſt, daß ſeine Sache von Gott kommt und in den Händen Gottes liegt, wer mit dem gottſeligen Petrus Blomevenna ſagen kann: „Und wenn die Apoſtel heute wiederkämen, ſie könnten unſern Glauben und die Ordnung unſeres Gottesdienſtes nicht anders geſtalten, als wir es durch die Kirche überkommen haben,“ [2] der hat leicht die Ruhe bewahren inmitten aller Anfechtungen. Wer ſich aber bewußt iſt, daß ſein Glaube Menſchenwerk iſt und daß er ſeine Art, Gott zu verehren, ſelber ausgedacht hat, der kann nicht gleichmütig bleiben, wo er einen andern anders denken und anders handeln ſieht, ſelbſt wenn dieſer gar nicht im Sinne hat, ihm über ſein Verhalten Vorwürfe zu machen. Wer unter einem Glasdach wohnt, der kommt aus der Angſt und aus der Aufregung nicht heraus. Und in der Verwirrung, die die Aufregung mit ſich bringt, ſagt und tut man Dinge, über die man ſelber nicht Rechenſchaft zu geben wüßte. So drückt ſich auch Luther aus.[3]

Dieſe Empfindlichkeit war groß in den Tagen Luthers. Schon im Jahre 1523 ſchreibt der ehrwürdige Biſchof Fiſher: „Ich gebe mich keiner Täuſchung darüber hin, welchen Beſchimpfungen und welcher Herabreißung ich mich ausſetze“.[4] Und ſein Amtsbruder Berthold von Chiemſee ſagt fünf Jahre ſpäter: „Ich muß mich ſchon dem darauf gefaßt machen, daß ich und dieſe meine gegenwärtige Schrift werde geſchändet, geläſtert, verſpottet, verworfen und verdammt werden“.[5]

---

[1] Gal. 1, 171.

[2] Epistola dedicat. in Dionys. Carth. Comment. in Libros Moysis. Colon. Agripp. 1566.

[3] In Genes. 19, 31. Opp. Exeget. lat. 4, 331.

[4] *Joh. Roffensis* Assertionis Lutheranae confutatio. Antwerp. 1523. fol. 3r. „Ad convitia et maledicta paratissimi . . .“

[5] Tewtſche Theologey, München 1528. Einl. § 6. „ſo dieſelben nit ferrer können, alsdann entgegnen ſy . . . mit ſpötleyding und laſſterwort.“

Dieselbe Empfindlichkeit ist nicht bloß geblieben, sondern sie ist heute größer geworden, als sie damals war. Man gebraucht nicht mehr die massiven Wurfgeschosse Luthers, aber man ist viel, viel reizbarer geworden, so daß einer fast nicht mehr weiß, in welchem Wörterbuch und in welcher Sprache er die Ausdrücke suchen muß, wenn er auf diese Dinge zu sprechen kommt.

Auch das erklärt sich leicht auf psychologischem Wege. Das Gewissen bleibt nun einmal Gewissen und läßt sich nicht ertöten. Je mehr der Rest des alten Glaubensbesitzes, den Luther ja vorläufig noch weiter bestehen ließ, aufgezehrt wird bis zum Verschwinden, desto leichter wird das Gewissen erregt. Heute stehen wir daran, daß man uns sagt, es sei keineswegs falscher Subjektivismus, sondern ein Lechzen nach dem Objektiven in der Religion, wenn die Menschen — um nicht zu sagen „das evangelische Volk" — es „als Hohn auf ihr Bedürfnis empfinden, sobald ihnen als Grund ihres Glaubens die Schriftlehre und die Sätze des Apostolikum angewiesen werden, an denen sie doch keineswegs den Ausdruck von Tatsachen haben können, die ihnen selbst feststehen."[1] Heute hat sich die Weissagung Luthers erfüllt von jener Zukunft, da viele Lehrer sein werden und eine ungeheure Verwirrung. Keiner, sagt der Reformator, wird sich mehr durch die Autorität und die Lehre eines andern leiten lassen, sondern jeder wird sein Rabbi sein wollen, und großes Ärgernis wird entstehen.[2] Des Schreibens wird so viel werden, daß der geringste Grammatellus und Philosophellus wird sonderliche Dinge schreiben wollen.[3] Die zwei Sekten der Epikuräer[4] und der

[1] Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott [3], 86 f. Darüber später mehr.

[2] Förstemann IV, 317. Erl. 62, 42. Bindseil, Colloquia III, 90. Lauterbach 91.

[3] Bindseil III, 320. Förstemann III, 398. Erl. 61, 78.

[4] Der Ausdruck Epikuräer hat bekanntlich im N. A. denselben Sinn, den man später mit den Worten Deist, Freigeist verband. Auch Luther gebraucht ihn meist in der gleichen Bedeutung. Manchmal zwar verbindet auch er damit den Sinn von Schlemmer, Wüstling und umschreibt dann den Ausdruck mit Worten, deren Wiederholung wir uns ersparen wollen. Nicht selten dient er ihm auch zur Verhöhnung des katholischen Glaubens (Erl. 25, 217; 26, 126. 131 f.; 29, 8. 307). Regelmäßig aber sind ihm die „Epikurer" Leute, die über Bibel und Religion spotten (Op. exeget. lat. I, 205; Kroker 301. n. 596), die sich weder um Gott noch ums Gewissen kümmern (Förstemann I, 251; Erl. 57, 324), die nichts von Gott und vom Teufel halten (Förstemann III, 93; Erl. 60. 71), Leute wie die Sadduzäer (Loesche 328, n. 532), wie Erasmus (Loesche 330, n. 534; 383, n. 608) und dessen sodalicium (Lauterbach, Tagebuch 48; Kroker 166, n. 264; Loesche 69, n. 43). Die Anmerkungen des Erasmus zum N. T. möchte Luther unterdrückt sehen propter Epicureismum (Kroker 343, no. 657). Selbst die

Enthusiasten werden regieren; „sie fladdern von hohen Dingen, verachten das mündliche Wort Gottes, gehen mit eigenen Gedanken und Spekulationen um, rühmen sich des Geistes und sagen, das Wort tue es nicht, der Geist tue es".[1]

Unter diesen Verhältnissen begreift sich leicht, daß die Nervosität mit jedem Tage steigt. Es ist kein Widerspruch, sondern psychologisch begründet, wenn Karl Hase auf der einen Seite schreibt, die, welche den allwaltenden Gott Jehovah oder Allah oder Brahma oder Zeus oder Ormuzd nennen, meinten im Grund alle denselben einen Gott;[2] und wenn er daneben zu seinem besonderen Trost glaubt hervorheben zu dürfen, daß im protestantischen Volk bei „ziemlich bestimmtem Bewußtsein des Glaubensinhaltes" wenigstens „ein auflodernder Zorn gegen jede Hinleitung zu katholischem Wesen" lebe.[3] Das zeigt uns nur, daß sich der Glaube eben doch nicht so kurzer Hand über Bord werfen läßt wie ein wertloses Schiffsgeräte, und beweist, wie wahr Luthers Zeitgenosse, der schon erwähnte Blomevenna, sagt, eine Spaltung im Glauben greife tiefer als jede andere Spaltung, und keine irdische Entzweiung sei so schwer zu heilen wie die Verschiedenheit in Glaubenssachen.[4]

8. Für uns kann das alles nur ein Grund sein, an unsere Aufgabe zu gehen mit vollständigem Verzicht auf jede irdische Rücksicht, mit dem einzigen Blick auf die Rechte der Wahrheit und mit jeder erlaubten Schonung gegen die Gewissen der Irrenden.

Gewiß, das folgt vor allem aus dem, was wir erwogen haben, daß man nicht nachsichtig genug gegen die ererbten und anerzogenen Vorurteile sein kann. O wie schwer ist es, die Wahrheit zu finden! Noch schwerer ist es, sie einzusehen. Und noch viel schwerer, sie anzunehmen. Wo aber die Vorurteile rechts und links wie die Mauern stehen, wer wird da zur Wahrheit kommen ohne heroische Selbstverleugnung und ohne außerordentliche Gnade Gottes?

Als Pius IX. am 13. September 1868 die bekannte Einladung an die Protestanten richtete, da antwortete ein Amerikaner, sicher ohne in dieser Bulle einen Grund hiefür zu finden: Mögen die herb auftreten,

---

Juden sind Epikurer, quia jam desperant de Messia (Kroker 311, n. 608). Mundus spectat ad Epicureismum, ad odium et contemptum verbi (Kroker 296, n. 589; Loesche 377, n. 601.) Ähnlich Melanchthon (C. R. VI, 164. 166.)

[1] Förstemann IV, 393 ff. Erl. 61, 72 ff. Bindseil III, 315.

[2] Hase, Protestantische Polemik[3], 332.

[3] Ebd. 367.

[4] Blomevenna a. a. O.

die nicht vertraut sind mit der Schwierigkeit, die Wahrheit zu finden und den Irrtum zu meiden. Mögen die herb auftreten, die keinen Begriff davon haben, wie schwer es ist, alte Vorurteile los zu werden![1]

9. Diese Worte erinnern an einen, der vor anderthalb Jahrtausenden dieselben Schwierigkeiten empfunden, aber auch überwunden hat. Augustinus, denn ihn meinen wir, war längst überzeugt, daß der Manichäismus, in dem er bisher befangen war, haltloser Irrtum sei. Dies aber zuzugeben und sich der katholischen Lehre zu ergeben, das glaubte er nicht fertig zu bringen. Die Freundschaft mit denen, die ich bisher zu meinen Vertrauten zählte, sagt er, machte mich wieder lässig, wenn ich die Wahrheit suchen sollte. Das, was ich mir selber als katholischen Glauben zurechtgelegt hatte, stellte sich mir bei genauerem Nachsuchen wieder als irrig dar. Sobald ich mich zu Gott wenden wollte, nahm die Unruhe zu. Das Getümmel der inneren Erregung, die Erinnerung an das, was ich verlassen sollte, die langwierige Gewohnheit, alles das hinderte mich. Und wenn ich dann sah, daß die katholische Kirche doch nicht das lehrte, was ich ihr unterschob, dann wand ich mich erregt hin und her und konnte nicht zur Ruhe kommen.

Mögen die über mich lächeln, so schließt er seine Erzählung, wenn ich mich schildere, wie ich war; aber ich war nun einmal so, wie ich mich schildere.[2]

Nein, wir lächeln weder über ihn, noch über irgend einen, der in gleicher Lage ist. Es geht uns vielmehr tief zu Herzen, wenn wir bedenken, wie viele das Schicksal Augustins teilen. Hier können wir nichts anderes tun, als suchen, die Legenden umzustoßen, die solche Vorurteile mit sich bringen. Das weitere müssen wir mit Geduld und mit Gebet der Gewissenstreue und der wirksamen Gnade Gottes anheimstellen.

---

[1] *James Kent*, The invitation heeded. New-York 7. ed. 1871. p. 32: „Let those treat you harshly, who are not acquainted with the difficulty of attaining truth and avoiding error! Let those treat you harshly, who know not, how hard it is to get rid of old prejudices."

[2] *Augustin.* Confess. l. 5, c. 10, n. 19. 20; l. 6, c. 4. n. 5. De musica, l. 6, c. 5, n. 14.

I. Die Grundsätze für die Beurteilung des Reformationswerkes.

1. Das unvollendet liegen gebliebene Werk eines Andern wird niemand, der gerne selbständig arbeitet, mit großer Freude weiterführen. Wo mit dieser Aufgabe ein beneficium inventarii so wenig einladender Art verbunden ist, wie das bei dem letzten Werke von Denifle der Fall ist, da wird sich jeder, der die Lage der Dinge kennt, doppelt und dreifach besinnen, ehe er sich zur Annahme einer solchen Arbeit bereit erklärt. Auch ich habe mich lange besonnen. Zuletzt übernahm ich die Verlassenschaft des Verstorbenen, teils, weil ich mich den Bitten seiner und meiner Freunde fügte, teils, und zwar am meisten deshalb, weil mich die Pietät gegen den verstorbenen Freund und Mitbruder über die nur zu sehr gerechtfertigten persönlichen Bedenken hinweghob. Ich habe ihm durch Gottes gnädige Fügung in seinem Todeskampf beistehen und die Augen schließen dürfen; sein letzter Seufzer, der langsame, sanfte Seufzer dieses starken, feurigen Mannes ist so tief und unverlierbar in meine Seele gedrungen, daß ich nicht glaube etwas abschlagen zu können, was mir um seinetwillen ans Herz gelegt wird. Um seinetwillen sei also das Opfer gebracht, die Früchte, die es mir eintragen wird — ich kenne sie zum voraus — mögen, wenn er dessen bedarf, seiner Seelenruhe zu gute kommen.

2. Der Nachlaß, den ich hiermit antrete, enthält nicht viel Verlockendes. Der Verstorbene hat ein reichlich vollgerütteltes Maß von Widerspruch und Unwillen auf seinen Namen geladen. Manches hätte er sich ersparen können. Davon wird später zur Genüge die Rede sein, denn die Freundschaft und die treue Waffenbrüderschaft sind kein Hindernis einzugestehen, daß ein tapferer Held in der Hitze des Kampfes seine Mißgriffe begangen hat. Dennoch bin ich ferne davon, mich über ihn zu beklagen und die Schuld auf ihn zu schieben, wenn sich der ganze Streit von ihm auf mich wendet, wie einst von Josaphat auf Achab.

Denn hätte er auch geschrieben, nicht wie Hieronymus gegen Helvidius und Jovinian, sondern wie Augustin gegen die Donatisten, wie Thomas von Aquin gegen Wilhelm von Saint-Amour, wie Vinzenz von Paul gegen die Jansenisten, es wäre ihm doch nichts an Bitterkeit erspart geblieben. Wirft doch L. Pelt der Symbolik von Adam Möhler „große Parteilichkeit" vor, und sagt er sogar von der Irenik Staudenmaiers: „Solche Werke entstellen den Protestantismus in solchem Grade und sprechen so klatschhaft, daß dadurch, wenn diese Weise herrschend würde, nur die gehässigste Art des Streites neu entflammt werden könnte."[1] Noch allerneuestens schreibt Hegemann die Worte des freisinnigen Sprißler nach, Möhler schwinge die wissenschaftliche Peitsche und erteile Krafthiebe, wo und wie er könne; sein Werk sei eine von der römischen Partei wohl überlegte, der Wissenschaft, der Lehre, der Zeit und den gesellschaftlichen Verhältnissen zuwiderlaufende Versündigung am Zweck aller Wissenschaft.[2]

3. Derlei Äußerungen haben ihren doppelten Vorteil. Einmal sagen sie einem zum voraus, was er zu erwarten habe, wenn er auch an Ruhe, an Würde und Gerechtigkeitssinn Möhler gleichkäme. Fürs zweite trösten sie einen für den Fall, daß menschliche Schwäche einem ein Versehen zustoßen läßt. Man schreibt ja allerdings Werke wie diese Abhandlung nicht direkt zu dem Zweck, um Protestanten katholisch zu machen. Man schreibt sie aber auch nicht in der Absicht, den Protestanten Unrecht zu tun. Für einen Mann von Gewissen ist es immer eines der peinlichsten Erlebnisse, wenn er inmitten bitterer Vorwürfe sein Gewissen unruhig werden fühlt und wenn er sich dann die Frage vorlegt, ob er etwa die Wahrheit oder die Liebe verletzt und dadurch dem Gegner gerechten Grund geboten habe, sich über ihn zu beschweren, vielleicht sogar einen bequemen Vorwand, um sich dem Gewicht seiner Darstellung und der Anerkennung des Wahren zu entziehen. Wenn aber solche Vorwürfe einem Möhler, und das heute noch, nach 70 Jahren, gemacht werden, so trägt das nicht wenig dazu bei, daß man an seine Aufgabe mit vollster Ruhe gehe, und das ist sicher für sie ein Nutzen.

4. Um das Urteil der Gegner brauchen wir uns also nicht zu kümmern. Dieses steht fest und wir kennen es, ehe wir die Feder ansetzen. Es wäre uns natürlich nicht unangenehm, wenn sich dieses unser Urteil als falsch herausstellen sollte. Wir fürchten aber, daß uns nur sehr wenige Ausnahmen als Lügenpropheten hinstellen werden.

[1] Protest. Real-Enzyklopädie VII[1] 62. Ähnlich über Möhler Hermens und Kohlschmidt: Protestant. Taschenbuch, 1482.

[2] Hegemann, Luther im katholischen Urteil. 192 f.

Rücksichten auf Menschen brauchen somit unser Verhalten nicht zu beeinflussen. Es bleibt uns einzig die Rücksicht auf die Sache, auf die Wahrheit und unser Gewissen.

5. Desto unbefangener können wir daran gehen, die Grundsätze festzustellen, die wir bei unserer Arbeit einzuhalten haben. Es handelt sich, dem Zweck dieser Aufgabe entsprechend, zunächst darum, nach welchen Gesichtspunkten eine gerechte Würdigung des Werkes von Denifle einzurichten ist. Bekanntlich hat dieses auch auf unserer eigenen Seite strenge Verurteilung erfahren. Soweit diese nur äußerliche Verstöße betrifft, wollen wir hier noch nicht darauf eingehen, da dies später ohnehin geschehen muß. Die Kritik richtet sich aber vielfach auch gegen den Geist seines Werkes, gegen die ganze Art und Weise, in der Denifle die Reformation betrachtet. Dies führt uns von dem Werk Denifles zu einer Reihe von Fragen, die zu den wichtigsten der Geschichtsauffassung und der christlichen Weltanschauung gehören. Hierüber müssen wir vorerst handeln, um einen sicheren Standpunkt für die Lösung unserer Aufgabe zu finden.

Wir haben somit eine doppelte Frage zu beantworten, erstens, wie Denifle Luther und das Luthertum auffassen und beurteilen mußte, und zweitens, wie er dieser seiner Pflicht tatsächlich nachgekommen ist.

6. Vorerst also die Feststellung der allgemeinen Grundsätze bei der Abschätzung des Reformationswerkes.

Da dieses ein geschichtliches Ereignis ist und zwar ein geschichtliches Ereignis von der größten Tragweite, wie immer ein geschichtliches Ereignis vorwiegend religiöser Natur, so läßt sich dieser Gegenstand nicht erledigen, ohne daß wir Punkte berühren, die zu den Prinzipien der geschichtlichen Kritik im allgemeinen gehören.

7. Man kann die Reformation von einem doppelten Standpunkt aus betrachten, vom dogmatischen oder rechtlichen und vom geschichtlichen. Nicht als ob der eine vom anderen völlig absehen könnte. Die Reformation ist ein geschichtliches Ereignis vornehmlich dogmatischer und religiöser Natur. Wer sie also dogmatisch behandelt, kann die Geschichte nicht umgehen. Noch weniger kann einer von der dogmatischen Seite schweigen, wenn er sie geschichtlich bearbeitet.[1] Wir unterscheiden aber trotzdem diesen

[1] Mancherlei Erfahrungen, die wir gemacht haben, seitdem diese Worte zum erstenmal niedergeschrieben worden sind, bewegen uns, auf sie besonderes Gewicht zu legen. Wir erinnern uns hiebei an eine Disputation im Hörsaal Döllingers um das Jahr 1864, in welcher der junge Ratzinger (so ungefähr) sagte, er rede jetzt bloß als Historiker, Dogmatik gehe ihn hiebei nichts an. Da fuhr aber der alte Stiftspropst los: Was, Sie

zweifachen Gesichtspunkt, je nachdem sich der Kritiker zunächst und hauptsächlich als Dogmatiker oder als Historiker mit ihr beschäftigt.

8. Es hat Zeiten gegeben, wo es sich um Sein oder Nichtsein im konfessionellen Kampfe handelte. Damals wäre eine geschichtliche, wie man jetzt sagt, eine rein objektive Behandlung der Reformation ein Unding gewesen. Das hat sich heute geändert bis zu einem Grade, daß man sagen kann, eine rein dogmatische Behandlung des Protestantismus sei für uns unmöglich. Nicht einmal dort, wo der Protestantismus als Angreifer auftritt und Propaganda unter den Katholiken betreibt, kann man Kontroverstheologie im Sinne von Bellarmin oder von Stapleton treiben. Denn welchen Protestantismus sollte man widerlegen? Welche Lehren des Lutherischen Bekenntnisses sollte man bekämpfen? Auf welches der symbolischen Bücher, auf welchen Katechismus verpflichten sich die Proselyten von heute? Welche dieser Schriften soll man ihnen also in ihrer Gefährlichkeit vorstellen? Lauter Fragen, auf die es keine Antwort gibt. Da ist jede dogmatische Widerlegung nach der alten soliden Art ein Geschütz gegen ein Ziel, das schlechterdings nicht existiert. Man kann bekämpfen, was man will, die Antwort wird stets lauten: Das heißt gegen Windmühlen kämpfen, uns trifft das alles nicht. Was haltet ihr uns Dinge vor, über die man im 16. Jahrhundert streiten mochte? Wir leben im 20. Jahrhundert und sind mit der Zeit vorangeschritten. Was Luther und seine Zeitgenossen lehrten, das hat für uns lediglich historischen Wert. Eine Verpflichtung darauf übernehmen wir so wenig, wie eine Verantwortung dafür.

Dies die tatsächliche Lage der Dinge. Man macht sich diese nicht immer ganz klar und legt sich deshalb mitunter unnütze, zeitvergeudende Arbeit auf. Der Protestantismus Luthers oder Zwinglis oder der Konkordienformel existiert nicht mehr. Selbst die sogenannten „Orthodoxen", soweit deren noch auf Erden leben, sind keine orthodoxen Lutheraner mehr. Mit Chemnitz, mit Gerhard, mit Calovius hat keiner mehr etwas zu schaffen und will keiner etwas zu schaffen haben. Was ein dogmatisches Handbuch ihnen allenfalls noch nachsagt, das hat nur Bedeutung für das Examen. Und was die Symboliken abhandeln, dient nur der Geschichte und der Polemik. Sonst aber, sagt Planck schon vor mehr als einem Jahrhundert, „haben diese Gegenstände selber nach den Veränderungen, die fast allgemein in der Denkungsart vorgegangen sind,

---

wollen Geschichte betreiben ohne Dogmatik loszuhaben? Und dann kam ein Riffel, wie nur er ihn geben konnte.

nichts anziehendes mehr und können nicht mehr zu einer etwas lebhaften Teilnehmung reizen. Selbſt in unſerer jetzigen Dogmatik haben ſie das Moment völlig verloren, das man dieſen ehemals beilegte, ja ſogar das negative Intereſſe, das ihnen aus einer ſich allmählich entwickelnden Abneigung eine Zeitlang zuwachſen konnte. Eine ganz neue Dogmatik hat ſich unter uns gebildet. Man iſt faſt allgemein nicht nur von jenen Formen, ſondern ſelbſt von mehreren Grundideen der älteren weggekommen. Man iſt ſich bewußt, daß man davon weggekommen iſt. Man fürchtet auch nicht mehr, daß der Geiſt unſerer Theologie jemals von ſelbſt wieder dahin zurückkehren oder zurückgezwungen werden könnte und betrachtet ſie deswegen als ganz gleichgiltige Antiquität."[1]

Das hat ſich in dem inzwiſchen abgelaufenen Jahrhundert dermaßen bewahrheitet, daß ſelbſt eine dogmatiſche Verhandlung über den Proteſtantismus faſt nur noch geſchichtliches Intereſſe bietet. Eine ſogenannte konfeſſionelle Polemik iſt nicht einmal mehr möglich. Sie wird auch nur noch in geſchichtlicher Form geführt. Ein rein dogmatiſches Eingehen auf die dogmatiſchen Lehrfragen ſelber würde ihr Leſer und Zuhörer abwendig machen.

9. Darum kann heute der Proteſtantismus faſt nur noch vom geſchichtlichen Standpunkte aus behandelt werden, ſelbſt wenn man dogmatiſche Kontroverſe treibt. Wir haben indes alles andere eher im Sinn als dieſe. Wir halten uns hier ausſchließlich an die geſchichtliche Beurteilung ſeines Urſprunges. Daß wir dieſe nicht ohne geſchichtliche und dogmengeſchichtliche Berückſichtigung der dogmatiſchen Fragen vornehmen können, haben wir bereits geſagt.

10. Nun aber entſteht die große Frage, auf welchen Boden wir uns zu dieſem Zweck ſtellen müſſen. Dieſe Frage beſchäftigt merkwürdigerweiſe die Proteſtanten viel weniger als die Katholiken.

Unter den Proteſtanten hat ſich allgemach eine Geſinnung eingebürgert, für die wir keine nähere Bezeichnung geben wollen. Für ſie trägt der Proteſtantismus das Recht der Exiſtenz in ſich ſelber. Wer darüber auch nur den leiſeſten Zweifel aufkommen läßt, der iſt für die Wiſſenſchaft verloren, geiſtig unfrei, einer Widerlegung unwürdig. Ein Beweis gilt ihnen als unnötig. Chriſtus hat es nicht unter ſeiner Würde erachtet, ſeine Sendung vom Vater durch Worte und durch Werke zu erweiſen. Sie lehnen dieſe Zumutung ab. Höchſtens richten ſie das Evangelium in einer Weiſe zu, daß man darin nicht mehr das

[1] Planck, Geſchichte des proteſtant. Lehrbegriffes IV. S. VI f.

Wort Gottes, sondern den allermodernsten Protestantismus erkennt. Notwendig aber scheint ihnen auch das nicht. Denn für sich nehmen sie als Rechtfertigung ihres Daseins den Satz Hegels an, daß alles, was existiert, als Recht und somit kraft seiner bloßen Existenz zu Recht existiert.

Das lassen sie jedoch nur für den Protestantismus gelten. Wollte die katholische Kirche denselben Satz zu ihren Gunsten in Anspruch nehmen, dann gäben sie ihr doppelt Unrecht. Daher die vornehme Ablehnung, wenn ein Katholik davon redet, er wolle sich mit ihnen über die Grundlagen ihres Bekenntnisses, sagen wir lieber gleich ihnen, über ihre „Glaubensgedanken" verständigen. Anhänger einer Kirche, die, um mit Schenkel zu reden, „seit drei Jahrhunderten gar keine eigentliche Geschichte mehr hat und nur von den Brosamen lebt, die von unseren Tischen fallen"[1], solch bedauernswerte Leute wollen einen Boden finden, auf dem sie uns würdigen können, auf dem wir mit ihnen verhandeln sollen!

11. Das sind stolze Worte, und wir hätten vielleicht ein Recht, sie verletzend zu nennen. Jedoch wir sind gewohnt, auch aus Beleidigungen das herauszunehmen, was zur Förderung der Sache dienen kann, und das übrige auf sich beruhen zu lassen. Aus dieser Antwort entnehmen wir nur so viel, daß ein gemeinsames Vorgehen zur Verständigung unter uns und den Protestanten nicht wohl denkbar ist. Eine Aussöhnung oder eine Verständigung, sagt Luther, ist nicht möglich ohne Erkenntnis und ohne Geständnis der Fehler. Wo das Böse verteidigt oder doch verhehlt wird, da werden die Herzen nicht vereinigt, sondern noch mehr auseinander gerissen und verbittert.[2] Es ist traurig, daß die Dinge so stehen, es wäre aber umsonst, wollten wir uns über die Wirklichkeit dieser traurigen Sachlage täuschen.

12. Demzufolge müssen wir es als Irrtum, als ehrenhaften Irrtum zwar, aber als Irrtum bezeichnen, wenn manche katholische Schriftsteller als obersten Grundsatz für die Behandlung der Reformationsgeschichte die Forderung aufstellen, man müsse eine gemeinsame Basis suchen, auf der sich Katholiken und Protestanten verstünden.

---

[1] Schenkel, Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. I, 8. Was Schenkel wohl unter „eigentlicher Geschichte" denken mag? Alle Jahre eine andere Konfession, einmal lutherisch, dann wieder kalvinisch? Auslieferung deutscher Landesteile an Fremde, Bündnis mit den Reichsfeinden und Schwedentrunk? Entwickelung der theologischen Wissenschaft von Melanchthon durch Bahrdt und Edelmann bis zu Strauß und Schenkel? Hier ist der Vermutung ein weites Feld geöffnet, leider ein sehr unfreundliches.

[2] In Genes. 34, 11. (Opp. exeget. lat. 8, 262. Walch 2, 1277.)

13. Eine derartige gemeinsame Basis existiert nicht. Daß Katholiken und Protestanten über die Reformation selber je gleich denken werden, ist zum voraus nicht anzunehmen. Wenn es nur, so wie die Dinge heute stehen, sonst etwas auf dem religiösen Gebiete gäbe, worüber wir gleichmäßig dächten!

Man sagt freilich: Nun, es gibt aber doch eine Menge von Dingen, die beiden Teilen gemeinsam sind! Warum also immer das heraus suchen, was sie trennt? Warum nicht das, was sie einigt? Ja, diese letzten Worte haben wir uns auch schon hundertmal vorgelegt. Aber leider haben wir wenigstens noch nichts gefunden, worüber wir uns mit unsern getrennten Brüdern dauernd, ohne Furcht und ohne Hintergedanken verständigen könnten. Von einer „Menge" solcher Dinge ist schon gar nicht die Rede.

Darauf wendet man uns abermals ein: Aber um alles in der Welt, wenigstens über die allgemeinsten Grundlehren oder doch über das Wesen des Christentums werden hoffentlich noch dieselben Ansichten herrschen unter allen denen, die sich Christen nennen!

Leider ist dem nicht so, und gerade da am allerwenigsten.

Zwar verweisen uns jene, die sich bemühen, den Protestantismus nicht bloß nach seiner oberflächlichen Erscheinung, sondern nach seiner wahren Natur darzustellen, eben auf „das wahre Wesen der christlichen Idee"; diese sei das Wesen des Protestantismus. Das Verdienst der Reformation bestehe darin, daß sie das Christentum auf seine Wurzel zurückgeführt habe. Gehen wir aber auf diesen, allerdings nicht sehr klaren Ausdruck ein, so hören wir augenblicklich weiter, diese „christliche Idee" könne und dürfe nicht in der „Erstarrung" noch in der „theologischen Objektivität" gedacht werden, in der wir sie bei der römischen Kirche fänden, sondern eben hier müsse sich, dem protestantischen Prinzip zufolge, das subjektive Gewissen nach Belieben geltend machen dürfen. Die „Gewissensreligion" des Protestantismus sei auch „die Religion der subjektiven Willkür". Das sei das Eigentümliche des Gewissens, daß es sich selbst lebe und gehorche, keiner außer ihm befindlichen Macht. Somit gebe es keine feste Norm für theologische Wahrheiten, jeder eigne sich vielmehr sein „religiöses Bewußtsein" an „nach seinem Gewissens- oder Herzensbedürfnis". Der „theologische Christus werde also in einen Gewissens-Christus verwandelt, wie ihn jedes Herz bedürfe". Und so jedes andere Objekt des Christentums ebenfalls. Das führe natürlich zu großer Uneinigkeit, ja selbst zur Verwirrung der Geister. Aber mit Unrecht beklage man sich darüber, denn diese „subjektive Zerfahrenheit sei eine logische

Notwendigkeit des christlich-religiösen Entwicklungsprozesses", und es wäre viel besser, „ruhig die Resultate dieser Zustände abzuwarten." [1]

14. Nun möge uns jemand klar machen, auf welchen gemeinsamen Standpunkt wir uns in diesem Fluß rein persönlicher Meinungen stellen können, und wäre er auch nur von dem Umfang einer Nadelspitze.

Etwa auf den des *Christentums*? Vor einem Christentum, das wir erst *künstlich* präparieren müssen durch Ausscheidung alles dessen, was katholisch und was protestantisch ist, graut uns. Zu allem Überfluß hören wir sofort die Erklärung: „Wir kennen kein Christentum, als jenes, das sich seit zwei Jahrtausenden als die eigentliche Geistesmacht in der Entwickelung der Menschheit erwiesen hat, das Christentum als Macht in der Geschichte, das Christentum der Kirche, nicht der römisch- und nicht der griechisch-katholischen, nicht der evangelisch-lutherischen und nicht der evangelisch-reformierten Kirche, und doch das Christentum der Kirche." [2] Dem Theologen, der mit diesem Christentum etwas anzufangen weiß, wünschen wir Glück. Der Geschichtschreiber wird das kaum können.

Oder doch die *heilige Schrift* und das *apostolische Glaubensbekenntnis*? Darauf sagt uns Professor Dr. Wilhelm Herrmann: „Das evangelische Volk, das in immer wachsenden Massen das willkürliche (!) Bekenntnis nicht mitmachen will, wehrt sich einfach dagegen, etwas als Grund des Glaubens annehmen zu sollen, was ihm nicht die Wucht einer zweifellosen *Tatsache* hat. Es ist deshalb ein Hohn auf das Bedürfnis dieser Menschen, wenn ihnen als Grund ihres Glaubens die Schriftlehren und die Sätze des Apostolikum angewiesen werden." [3] Hier sind wir offenbar erst völlig ohne gemeinsamen Boden.

15. Täuschen wir uns nicht und verlieren wir nicht die Zeit, indem wir nach Zielen streben, die nicht erreichbar sind. Es gibt bei dem dermaligen Zustande der Dinge *keinen gemeinsamen Standpunkt* in religiösen Fragen, *auch nicht dort, wo die Ausdrücke zum Scheine gleichlautend sind*.

Wer sich falschen Hoffnungen in diesem Stücke hingibt, der verkennt vollständig, um was es sich hier handelt. Wenn das heute, nach einer Erfahrung von vier Jahrhunderten, noch geschieht, dann darf man darin wohl einen Beweis dafür sehen, daß man aus der Geschichte nichts lernt.

---

[1] *Schenkel*, a. a. O. I, 8. 9.

[2] *Trümpelmann*, Die moderne Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntnis, 15.

[3] *Herrmann*, Der Verkehr des Menschen mit Gott[3], 86 f.

16. Schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts sagt der ausgezeichnete Kontroversist Stapleton, der Grund, warum so viele vorzüglich gemeinte Schriften gegen den Protestantismus nichts ausrichteten, liege darin, daß deren Verfasser sich noch immer nicht klar machten, wie gründlich sich die Lage der Dinge geändert habe. Ehemals hätten die Häretiker immer nur einzelne Lehrsätze angegriffen. Damals konnte man sich auf einen gemeinsamen Boden mit ihnen stellen und auf diesem den Zwiespalt über die angefochtenen Dogmen austragen. Das habe sich nun völlig geändert. Jetzt handle es sich nicht mehr um einige besondere Lehrpunkte, sondern um die Grundlagen des Glaubens. Deshalb gebe es keinen gemeinsamen Standpunkt mehr, denn nun ständen wir den Häretikern entgegen gerade in bezug auf die grundsätzliche Auffassung vom Christentum im Großen und Ganzen.[1] Diese Erkenntnis war ja eben der Grund, warum der nicht minder bedeutende Melchior Canus durch seine Abhandlung über die loci theologici der Theologie den Weg zur zeitgemäßen Erfassung und Lösung ihrer neuen Aufgabe zu weisen suchte.[2] Leider müssen wir fast glauben, daß es bis zur Stunde noch nicht gelungen sei, unter uns Katholiken die richtige Einsicht in diese Sachlage zu verbreiten.

In diesem Stücke sah bereits Calvin heller, als manche der Unsrigen noch heute. Es gibt keinen Punkt, sagt er, in dem wir uns mit den Papisten vertragen könnten, ohne uns selbst preiszugeben.[3]

17. War das damals schon klar, so muß es heute noch viel mehr klar sein. Der eben genannte Professor Herrmann, dem niemand den Ruhm absprechen wird, daß er den tatsächlichen Verhältnissen auf den Grund sieht, sagt über diesen Punkt: „Vor kurzem hat ein hochstehender Katholik auf einen Rest von Glaubenseinheit unter uns hinweisen wollen. Er hat uns den Trost gespendet, Katholiken und Protestanten seien doch wenigstens in dem Glauben an das Apostolikum einig. Dem patriotischen Wunsch, das, was uns eint, hervorzuheben, schließen wir uns gern an. Aber den Hinweis auf diesen Punkt halten wir nicht für glücklich. Wir haben nicht denselben Glauben an das Apostolikum wie die Katholiken und dürfen ihn nicht haben. Allerdings haben viele evange-

[1] *Stapleton*, Princip. fidei, ed. Paris. 1581. Praef. fol. e, c sqq.

[2] *Canus*, Loci theolog. l. 3, c. 2. Salmant. 1563, 99 sq.

[3] Vix ullum cum ipsis (Papistis) conventum possumus habere, in quo non aperta idololatria nos polluamus. (*Calvin*, Institutio christiana l. 4, c. 2, n. 9. Ed. 1585. fol. 349.a Einen ähnlichen Gedanken drückt Luther in seiner Weise aus, da er sagt: „Und ist kein Buchstaben so klein in ihrer Lehre und kein Wörtlein so geringe, es verleugnet und lästert Christum und schändet den Glauben an ihn“ u. s. f. Erl. 25, 43.

lische Christen als ein kostbares Erbe von ihren Vätern das empfangen, daß sie ohne Bedenken (!) die Vorstellungen dieses Bekenntnisses gebrauchen. Aber in einer solchen Gewohnheit besteht nicht ihr Glaube. Ob sie dabei überhaupt zu christlichem Glauben gelangen, hängt ganz davon ab, wie sie jene Vorstellungen gebrauchen .... Wir sind allerdings mit den Katholiken darin einig, daß einem Menschen geholfen ist, wenn er ein Christ wird. Aber wie man das wird, und was man davon hat, darüber denken wir sehr verschieden ... Für uns ist der Glaube eine persönliche Überzeugung, die in uns selbst durch unsere Erlebnisse begründet ist ... Steht es so mit uns, so sehen wir in der hl. Schrift etwas ganz anderes, als der Katholik. ... Es macht also nicht viel aus, wie wir mit den Katholiken in dem Wortlaut einiger christlichen Lehren übereinstimmen.[1] Auf der anderen Seite macht auch das nicht viel aus, daß wir von ihnen in der Fassung vieler christlichen Lehren abweichen ... (Kurz,) mit dem Glauben der römischen Kirche wollen wir nichts gemein haben ... Wir sind nicht mehr so grob wie Luther, aber wir sehen heute deutlicher als Luther, daß die römische Kirche den sittlichen Kampf in den einzelnen Menschen lähmt und dadurch viel mehr zum politischen und sozialen Verfall der Völker beiträgt, als durch den Rückgang der intellektuellen Kultur, den sie als eine ihrer Existenzbedingungen anzusehen und zu pflegen fortfährt."[2] Also der Führer des Ritschlianismus von heute.

18. Wenn es nun aber schon unmöglich ist, einen gemeinsamen Standpunkt zu finden, auf dem wir uns über religiöse Angelegenheiten verständigen können, was müssen wir dann von der Forderung halten, wir sollten unsern Standpunkt, wenigstens für die Zeit der Untersuchung preisgeben und uns, um unsere Unparteilichkeit zu zeigen, inzwischen auf den Standpunkt des Gegners stellen und von diesem aus dessen Taten beurteilen!

Diese Zumutung muß von zwei Seiten her in Untersuchung gezogen werden, von der rechtlichen und von der geschichtlichen Seite her.

19. Was die erste Seite betrifft, so sagt bekanntlich schon Jesus Sirach mit scharfer, aber nicht unberechtigter Ironie: Du mußt also über

---

[1] Das ist gerade eine Warnung für uns, sagt Stapleton, doppelt vorsichtig mit unsern Gegnern umzugehen, damit wir nicht der Täuschung unterliegen. Sie gebrauchen dieselben Worte wie wir, verstehen aber darunter etwas ganz anderes als wir; sie berufen sich auf Aussprüche der Väter, nehmen sie aber in einem Sinn, der diesen völlig fremd ist. (Princip. fidei. ed. Paris 1581. Append. p. 591 sq.)

[2] Herrmann, Römische und Evangelische Sittlichkeit[2]. Seite 1 und 7—9.

den Krieg verhandeln mit dem Feigling, über den Verkauf mit dem Käufer, über die Arbeit mit dem Taglöhner und mit dem faulen Knechte (Eccli. 37, 12. ff.). Diese Worte sind nicht hoch philosophisch, aber sie treffen die Sache in ihrem wahren Wesen, freilich nur zum Teil.

Offenbar wäre es durchaus verkehrt, sich auf den Standpunkt des faulen Knechtes zu stellen, um darüber zu entscheiden, ob die Arbeit übermäßig sei oder nicht. Anderseits läßt sich nicht leugnen, daß man zu einem billigen Urteil darüber, ob die Arbeitslast gerechtfertigt oder ob der Lohn dafür genügend sei, auch nicht gelangen kann, ohne daß man sich auf den Standpunkt des Arbeiters stelle.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß zur richtigen Beurteilung einer Sache ein doppelter Standpunkt eingehalten werden muß, der objektive und der subjektive.

Bloß den objektiven Standpunkt einnehmen, d. h. nur die Sache, nur die Tat in Rechnung ziehen, kann nie und nimmer gerecht sein.[1] Dann müßten wir die Säkularisation der geistlichen, die Annexion weltlicher Staaten für gerecht erklären, weil dadurch der lästigen Kleinstaaterei ein Ende gemacht und ein ungehinderter großartiger Verkehr eingeleitet worden ist. Dann könnten wir zwischen dem Mord aus Notwehr und dem aus Raubsucht keinen wesentlichen Unterschied machen. Wenn wir uns auf diesen Boden begeben, dann bleibt uns nichts übrig als alle Religionen für gleichwertig und gleichberechtigt zu erklären. Denn dann dürfen wir jede nur von ihrem Standpunkt aus betrachten. Eine Vergleichung der verschiedenen Religionen und eine Abschätzung nach einem gemeinsamen Maß ist hiebei ausgeschlossen. Jede Religion trägt dann ihr Recht in sich selbst und hat, von ihrem eigenen Standpunkt aus gemessen, ebensoviel Anspruch auf Wertschätzung wie jede andere. Das ist auch der oberste Grundsatz für die moderne vergleichende Religionswissenschaft, die nicht ansteht zu sagen, der christliche Priester sei nicht mehr in seinem Recht als der Fetischdiener, und Gott und Satan hätten für den Mythologen den gleichen Wert.[2]

---

[1] Mit Recht verwirft Bernheim (Lehrbuch der histor. Methode[3], 705) den Satz von K. Lamprecht, jede Periode der Entwickelung wolle rein aus sich und aus ihren Prämissen, ohne jeden Seitenblick und ohne jedes „Werturteil", verstanden sein.

[2] Weiß, Die religiöse Gefahr[3], 46. 49. Es ist eine alte Erfahrung, daß die Menschen mit allgemeinen Sätzen und eingelernten Schlagworten überaus leicht fertig werden, so lange sie sich auf geistigem Gebiet bewegen. Eher werden sie stutzig, wenn dieselben Grundsätze auf die sinnfälligen Dinge sollen angewendet werden. Man vergegenwärtige sich aber, was das heißen müßte, wenn der hier in Rede stehende Ge-

Ebensowenig kann bloß der persönliche, der subjektive Standpunkt ausschlaggebend sein. Da müßten wir — strenger als jeder Richter — die arme Frau verurteilen, weil sie mit zuckendem Gewissen für ihre hungernden Kinder einen Laib Brot weggenommen hat, und den Börsenspekulanten, der mit voller Ruhe einen Nebenbuhler zum Bankerott und zum Selbstmord gebracht hat, für gerechtfertigt erklären.

Die Sache ist augenscheinlich nicht so einfach, wie der angezogene Grundsatz anzunehmen scheint.

Eine Handlungsweise kann subjektiv, d. h. vom Standpunkte des Handelnden aus, gerechtfertigt sein oder doch Entschuldigung verdienen. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß die Handlung selbst, objektiv betrachtet, gebilligt werden dürfte. Diese zwei Gesichtspunkte liegen oft sehr weit auseinander. Ein Mensch, der von Jugend auf im Irrtum, im Religionshaß, im Libertinismus erzogen wurde, mag mehr oder minder guten Glaubens sein, wenn er eine gottlose oder eine unsittliche Tat begeht. Die Tat aber kann deshalb nicht für berechtigt erklärt werden.

Es muß also wohl zwischen dem äußeren geschichtlichen Ereignis und der persönlichen Gesinnung unterschieden werden.

20. Das genügt aber noch nicht. Wir müssen in der Beurteilung des inneren Gewissenszustandes abermals einen Unterschied machen.

---

danke diese Anwendung finden sollte. Frage ich jemand um die Größe Goliaths, so kann er mir nur antworten: Er hat Goliathgröße. Frage ich, wie viel Mirabeau-Tonneau wog, so gibt es wieder nur eine Antwort: Die Schwere Mirabeaus. Jetzt messen wir die verschiedenen Lichter an der Normalkerze oder an einer sonstigen Lichteinheit. Dann aber müßten wir jedes Licht ausschließlich in sich selbst betrachten und aus sich selbst erklären. Das Kienspanlicht brennt dann mit Kienspanlichtstärke und die etruskische Grablampe mit Grabeslichtstärke. Jedes Licht ist dann vollkommen, denn wir dürfen es nur „relativ", d. h. nur für sich selbst und nur innerhalb seines Kreises betrachten. Jedes „absolute" Urteil wird als „Dogmatismus", als Hineintragen fremder, vorgefaßter Meinungen, als Hindernis für das „objektive, geschichtliche Verstehen" zurückgewiesen. Untereinander dürfen wir also verschiedene Lichter nicht vergleichen, noch weniger sie alle an einem gemeinsamen Maße abschätzen, denn das wären die verpönten „Nebengedanken und Seitenblicke", die der wissenschaftlichen „Eigenerklärung" widersprächen. Dann aber sind alle Lichter gleich, ja, es sind alle Lichter und alle Dinge absolut, weil jedes von seinem Standpunkt aus vollkommen ist. Sage niemand, das sei absurde „Konsequenzmacherei." Absurd ist es freilich, aber keine Folgerung, sondern es liegt in der Natur des aufgestellten Grundsatzes. Dieser selbst ist nichts mehr und nichts weniger als der Satz von Hegel, daß alles, was ist, recht und vernünftig sei, denn es trage sein Recht in sich als die Erscheinung des Absoluten. Der in Frage stehende Satz hat seinen vollen Sinn nur vom Standpunkt des Pantheismus aus: nur unter dieser Voraussetzung kann ich jedes Ding einzig von seinem eigenen Standpunkt aus würdigen.

Ich habe nur dann die Pflicht und das Recht, mich bei der Beurteilung eines anderen auf dessen Standpunkt zu stellen, wenn er das Recht hatte, diesen Standpunkt einzunehmen, und nur soweit als dieses sein Recht reichte. Handelt es sich also um Ansichten und um Taten, in denen jeder frei nach eigenem Wissen und Gewissen schalten darf, handelt es sich um Anschauungen, die einem ohne seine Schuld anerzogen wurden bis zu dem Grade, daß ihm über deren Berechtigung auch nicht einmal ein Zweifel kommt, sicher, dann muß ich ihn von seinem Standpunkt aus beurteilen. Ist einer jedoch durch Gesetz und Gewissen gebunden, dann muß ich ihn vom Standpunkt seiner Verpflichtung aus beurteilen, selbstverständlich mit all den Milderungsgründen, die zu seinen Gunsten sprechen. Die notwendigen und vorauszusehenden Folgen aus einer Handlung sind nach derselben Regel abzuschätzen, die auf die Handlung selber zutrifft. Zufällige und nicht voraussehbare Folgen unterliegen, im allgemeinen wenigstens, keiner Verantwortung.

Diese fünf einfachen Sätze umfassen das ganze Gebiet der hier aufgeworfenen Frage. Sie sind so selbstverständlich, daß wir uns wohl eine weitere Ausführung ersparen dürfen. Wir begnügen uns damit, sie hier als die dogmatisch-rechtliche Voraussetzung für unsere weiteren Ausführungen ausgesprochen zu haben. Eine nähere Erläuterung ergibt sich ohnehin im Folgenden bei deren Anwendung auf die historische Methode.

Soviel über diesen Gegenstand von der rechtlichen Seite aus.

21. Was die geschichtliche Seite betrifft, so sind leider nicht viele Worte notwendig noch möglich. Denn selbst wenn wir rechtlich einen gemeinsamen Boden zur Verständigung mit unsern Gegnern betreten dürften, so wäre dieser Versuch um der wirklichen Verhältnisse willen unmöglich. Man muß die Augen vor der Geschichte und vor der Wirklichkeit schließen, wenn man Ausgleich mit den Gegensätzen gegen das Christentum predigen will. Wo ist da ein Standpunkt, auf den wir uns stellen können, auch wenn wir wollen!

Eine objektive, bindende, unveränderliche Wahrheit lehnt der Zeitgeist ab. Relativismus statt unverrückbarer Tatsachen auf der einen Seite, auf der andern für die Auslegung und die Anwendung das Recht der subjektiven Freiheit, das sind die Grundlagen für das moderne Denken. So viele Subjekte, so viele Standpunkte. Wir dürfen nur Standpunkte sagen, Überzeugungen, Grundsätze wäre schon zuviel gesagt. Und wenn wir uns nur wenigstens mit Sicherheit auf den Standpunkt eines Einzelnen berufen könnten! So

aber wahrt sich jeder für jeden Augenblick auch für seine Person das Recht, nach seinem Gutbefinden seinen Standpunkt zu ändern.

Wir fragen jeden, der hier unterhandeln wollte: Mit wem soll man da verhandeln? Offenbar muß man mit jedem einzeln ein Abkommen zu finden suchen. Denn keiner hat ein Recht, für die Gesamtheit zu sprechen, und keiner will sich durch eine Feststellung anderer oder der Gesamtheit binden lassen, will er sich ja selbst nicht binden. Wer aber wird bei diesen ewigen Schwankungen auch nur mit einem einzelnen eine Auseinandersetzung zustande bringen, auf die er sich verlassen kann?

22. Um die ganze Bedeutung dieser Lage zu fassen, ist es nötig, einen Blick in die Geschichte der Häresien zurückzuwerfen.

Dieser verhängnisvolle Zustand ist nicht erst jetzt eingeführt worden. Schon die Väter der Kirche klagen darüber, daß er eine hervorstechende Begleiterscheinung der Häresie ist. Insbesondere findet Hilarius an den Arianern zu tadeln, daß man nie wisse, wie man mit ihnen daran sei. Ihnen sei es mehr darum zu tun, neues aufzustellen als bei dem, was sie einmal angenommen hätten, zu bleiben. Bei ihnen finde man nur einen zeitweiligen Glauben, aber nicht den evangelischen. Man müßte da immer mit der Jahreszahl gehen und fragen: Was ist vom Glauben des vergangenen Jahres noch unverändert? So würden alle wie vom Winde hin und hergetrieben, wo es sich um die Lehre handelt. Man setze über Gott einen Glauben für ein Jahr oder für einen Monat fest. Es gebe so viele Glauben als Willen und so viele Glaubenslehren als Moden. Die Glaubenssätze würden festgesetzt, wie es jedem gefalle, und ausgelegt, je nachdem es einem nicht gefalle.[1]

So die alten Häretiker. So abermals Luther. Das Schwanken von einem Widerspruch zum andern ist sein Lebenselement, wie wir später werden zu besprechen haben. Nie kann man bei ihm sagen, er lehre so oder so. Man kann sich nur, wenn man nicht übel ankommen will, mit aller Vorsicht so ausdrücken: Im J. 1523 lehrt Luther dies und das, am 25. Mai 1524 scheint seine Ansicht diese zu sein.

---

[1] Et facta est fides temporum potius quam Evangeliorum, dum secundum annos describitur. . . . Miserabile est, tot nunc fides existere quot voluntates, et tot nobis doctrinas esse quot mores... Et dum plures fiunt, ad id coeperunt esse, ne ulla sit. . . . Incerto doctrinarum vento vagamur. . . . Jam vero proximi animi fides, quid jam de immutatione in se habet? Annuas atque menstruas de Deo fides decernimus. *Hilar.* Ad Constantium l. 2, n. 4. 5 (Migne, P. L. 10, 566 sq.)

Bei den früheren Häretikern war übrigens diese Unzuverlässigkeit doch nur die naturnotwendige praktische Folge aus der von ihnen eingeschlagenen Richtung. Der moderne Mensch aber ist mit allen Winden vertraut wie der Hahn auf dem Dach nicht aus leidiger Fatalität, sondern aus bewußt und absichtlich festgehaltenem Prinzip. Er läßt sich nicht auf einer bestimmten Überzeugung oder Richtung festbinden. Er betrachtet es als Eingriff in seine Freiherrlichkeit, als scholastische Konsequenzmacherei, als konservative Verknöcherung, wenn man ihn an eine einmal ausgesprochene Behauptung mahnen will. Mit Stolz wahrt er sich das Recht, seine Gesinnung zu wechseln im Namen des Subjektivismus und des Relativismus oder, wie er am liebsten sagt, der Autonomie.

In religiösen, in sittlichen, in metaphysischen Dingen scheitert also, selbst wo eine gewisse Freiheit erlaubt ist, der Versuch, sich auf den Standpunkt des Gegners zu stellen, an der tatsächlichen Unmöglichkeit.[1]

23. Übersehen wir das Gesagte, so ergibt sich, daß jede bewußte menschliche Tat (jeder actus humanus, um mit der Philosophie und der Theologie zu sprechen,) nach einer doppelten Seite hin betrachtet werden muß, als geschichtlicher Vorgang und als moralische Äußerung der inneren Gesinnung.

Nur die rein mechanische Tat eines Unbewußten oder doch im Augenblick völlig Gedankenlosen (actus hominis) kann als ausschließlich historische Tatsache in Erwägung gezogen werden. Wenn eine Mutter im Schlaf ihr Kind erdrückt, wenn ein halb vom Schlaf Übermannter seinen Nachbarn niedergeschossen hat, so kann man nur die Tatsache feststellen, aber nicht den Täter dafür verantwortlich machen.

Wohl aber müssen wir das, und das tut auch jeder, vorläufig selbst, wenigstens in der Praxis, der Determinist im Widerspruch zu seinen materialistischen Prinzipien, wenn eine Handlung im zurechnungsfähigen Zustande geschehen ist. Alsdann unterscheidet man wohl die Tat und die innere Gemütsverfassung. Die erste sucht man zu erklären, die zweite richtig zu beurteilen.

24. Beide Verfahrungsweisen unterscheiden sich wesentlich von einander. Auf diesem Satz müssen wir mit allem Nachdruck bestehen, denn die Irrtümer der modernen historischen Methode schreiben sich zu einem nicht geringen Teil von der Verkennung dieses Unterschiedes her. So berechtigt nämlich auch der Grundsatz ist, daß jede Handlung und jedes Ereignis psychologisch erklärt werden müsse, so verkehrt wird

[1] Über die praktische Anwendung dieses Grundsatzes später im 6. Abschnitt.

häufig die Anwendung davon gemacht. Manche glauben mit der psychologischen Erklärung alles getan zu haben und die Akten schließen zu dürfen, wenn sie durchgeführt ist. Das heißt offenbar die Erklärung an die Stelle der Beurteilung setzen oder diese durch jene überflüssig machen.

Nicht viel anders ist es, wenn man zwar eine Beurteilung billigt, aber ausschließlich die sogen. subjektive oder relative Beurteilung als wissenschaftlich berechtigt gelten lassen will, die sogen. absoluten oder objektiven Urteile dagegen als ein Überbleibsel alter, roher Anschauungen verwerfen möchte. Augenscheinlich wird auch hier die Beurteilung mit der Erklärung verwechselt und einfach durch diese ersetzt.

Vielleicht ist es nicht so schroff und einseitig gemeint, wenn Bernheim behauptet,[1] er halte zu historischen Studien fähig und berechtigt nur den, der imstande sei, sich auf jeden einmal dagewesenen Standpunkt zu versetzen, jedes einmal dagewesenen Menschen Seelenleben nachzuleben, jedes Menschen Motivierung seiner Taten nachzufühlen. Die letzten Worte legen übrigens die besprochene Verwechselung schon ziemlich nahe, so daß wir uns nicht darüber zu verwundern brauchen, wenn andere sie so verstehen, als ob das Nachfühlen der subjektiven Motivierung auch bereits die Beurteilung der Tat sei. Darum kann man diesen Grundsatz nur mit gehöriger Einschränkung gelten lassen.

Einmal ist klar, daß das Wort jede nicht im absoluten Sinn verstanden werden darf. Denn es gibt Charaktere so verschrobener, so verlogener, so inkonsequenter Art, daß es fast eine Ehre ist, wenn man sagen kann, man vermöge ihnen nicht zu folgen.

Dann aber was beweist der genannte Satz? Daß der Historiker die Handlungsweise aus dem Charakter seines Helden erklären muß, nicht jedoch, daß er sie danach beurteilen darf. Wir mögen es aus Neros ästhetischem Sinn erklären, daß ihm das alte häßliche Rom ein Dorn im Auge war, und daß er Raum für ein neues, schöneres Rom schaffen wollte. Dessenungeachtet können wir die Brandstiftung nicht gutheißen. Wir verstehen ohne Schwierigkeit die inneren Vorgänge in der Seele Napoleons, die ihn zur Ermordung des Herzogs von Enghien trieben. Aber gerade dadurch, daß wir uns in seine Psychologie hineindenken, erhalten wir die Möglichkeit, den Abstand zwischen dem Befehl hiezu und dem objektiven Recht genau zu ermessen. So aber ist überall ein Unterschied zwischen Erklärung und zwischen Abschätzung. Es gehört keine besondere

[1] Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode[3], 712.

psychologische Gabe dazu, um sich in den Seelenzustand der Jezabel und der Lady Macbeth zu versetzen, oder um die Beweggründe zu fassen, die für die Handlungsweise des Comes Bonifatius und für die des Connetable von Bourbon maßgebend waren. Welcher Historiker wird aber glauben, damit schon seine Aufgabe gelöst zu haben? Und so können wir uns leicht den Gemütszustand zurechtlegen, der Luthers Haß gegen den Papst hervorgerufen hat. Wir halten das sogar, wie wir öfters zu Denifles Anklagen bemerkten, für notwendig, um das richtige Urteil über die Ausbrüche jenes Hasses zu gewinnen.

Mit einem Wort: Die *psychologische Erklärung* von Seite des handelnden *Subjektes* ist eine der Voraussetzungen für die endgültige Abschätzung der Tat, das *letzte Urteil* jedoch über beides, *über Person und Sache*, kann nicht mehr bloß subjektiv bleiben, sondern muß zunächst *objektiv* gefällt werden.

25. Dabei soll zugegeben werden, daß vielfach die Erklärung zugleich auch bereits den Schlüssel zur Beurteilung liefert. Bei Kaiphas und bei Pilatus kommt der Geschichtschreiber rasch zum Ziel, denn diese seine beiden Aufgaben sind ihnen gegenüber nicht bloß leicht, sondern auch durch eine und dieselbe Untersuchung, fast möchte man sagen, mit einem Federstrich zu erledigen. Und nicht viel anders steht es, wenn es sich um den Mord an der Maria Stuart oder um die Würdigung des Verhaltens von Photius, von Heinrich VIII., von Gustav Adolph handelt. In anderen Fällen bietet das eine wie das andere große Schwierigkeiten und zwar Schwierigkeiten ganz verschiedener Art. Das Ränkespiel von Richelieu und von Mazarin gegen Österreich ist für einen gewissenhaften Historiker nicht so ganz leicht zu beurteilen, es aber zu erklären ist sicher noch schwerer. Das gleiche dürfen wir wohl sagen von dem Auftreten Muhammeds und Cromwells und von dem Vorgehen des Pierre Cauchon gegen die Jungfrau von Orleans. Und wiederum anders steht es nicht selten gerade in Fällen, deren psychologische Erklärung kaum einer Schwierigkeit unterliegt. Wie eine Kindsmörderin zu ihrer schrecklichen Tat gekommen ist, das ist bald erklärt. Wie dieses Verbrechen bei ihr beurteilt werden muß, das erfordert lange und gewissenhafte Untersuchung. Das Verfahren Albas erklärt sich aus seinem Charakter und aus seinen Äußerungen ohne große Mühe, die richtige Beurteilung ist jedoch weit schwieriger, als sich die meisten Publizisten klar zu machen scheinen.

26. Zur *Erklärung* eines historischen Ereignisses müssen zwei Dinge in Betracht gezogen werden, die äußerlichen veranlassenden oder

mitwirkenden Verhältnisse und die gegebenen persönlichen Zustände, also um es kurz mit modernen Ausdrücken zu sagen, das Individuum in seinem Zusammenhang mit dem Milieu.

Zur Beurteilung müssen ebenfalls zwei Maßstäbe angelegt werden. Einmal das objektive Gesetz, auf das der Handelnde verpflichtet ist, er mag es nun anerkennen oder nicht. Dann aber das subjektive bewußte und freie Verhalten der zu beurteilenden Persönlichkeit bei der Vollziehung des in Frage stehenden Vorganges. Zweifellos ist der letzte Punkt der schwierigste. Dessenungeachtet kann ihn der Historiker so wenig übergehen, wie der Jurist, ob Determinist, ob Indeterminist.

27. Die genannten Sätze enthalten nichts, was nicht in der Theologie seit den Zeiten der Väter und durch die ganze Scholastik hindurch wäre festgehalten worden. Gerade noch in der letzten Zeit vor der Reformation finden wir sie sehr klar bei Gerson durchgeführt.

Häretisch denken und häretisch reden, sagt Gerson, heißt noch nicht ein Häretiker sein. Um diesen harten Namen zu verdienen, muß sich einer moralisch, d. h. durch seinen hartnäckigen Willen im Irrtum befestigen.[1] Damit steht Gerson auf dem Boden der katholischen Lehre von Anfang her. Den Glauben der Häretiker annehmen und Häretiker sein, ist nicht ein und dasselbe, sagt bereits Augustin.[2] Das gilt namentlich von denen, die in der Häresie geboren sind und guten Glaubens in ihr bleiben.[3] So wenig der Glaube bloß durch die Erkenntnis der Wahrheit zu stande kommt, wenn nicht der gute Wille dazu tritt, so wenig wird einer Häretiker einzig durch den Irrtum der Meinung, wenn nicht der verkehrte, hartnäckige Wille das seinige dazu beiträgt.[4] Dies die Lehre der Theologie, sicher der beste Beweis dafür, daß sie die psychologischen, d. h. die subjektiven Rücksichten in der Erklärung nicht ausschließt.

Aber sie ist besonnen genug, um sich mit der Erklärung allein nicht zufrieden zu geben, und sie hat so viel Achtung vor dem souveränen Rechte der Wahrheit, daß sie diese nicht der persönlichen Willkür des Menschen zu opfern bereit ist. Darum schreitet sie von der Erklärung zur Beurteilung. Selbst wenn der Mensch ohne seine Schuld irrt, so bleibt der Irrtum doch Irrtum und das, was gegen die Wahrheit verstößt, unwahr.

---

[1] *Gerson*, De examinatione doctrinae (Dupin 1706. I, 17. c.) Articulatio (II, 300. b) Censura (II, 444. b).

[2] *Augustin.* De utilitate credendi c. 1, n. 1.

[3] *Augustin.* Epist. 93, c. 5, n. 18.

[4] *Thomas* 2, 2. q. 11 a. 2. ad 3; 4, d. 13. q. 2. a. 1; De malo q. 8. a. 1 ad 7. *Bonavent.* 4. d. 13. dub. 4.

Dazu, sagt Gerson, ist nicht einmal nötig, daß die, welche irren, wissen, daß sie geirrt haben.[1] Sogar da, wo der Irrende für seine Person aus inneren Gründen Entschuldigung verdient, kann und darf der Irrtum nicht beschönigt werden. Denn dieser wird nicht aus persönlichen Gründen, sondern nach objektivem, also absolutem Maßstab bemessen.

Gilt das schon dort, wo einer den Irrtum durch Erziehung oder durch Verführung überkommen hat, so trifft es natürlich in doppeltem Maße dort zu, wo einer selber den Irrtum erfindet oder weiter verbreitet. Ein Lehrer, sagt Gerson, der eine häretische Lehre aufstellt, ist ein Häretiker auch in solchen Fällen, in denen ein anderer es nicht wäre.[2] Denn eine falsche Lehre statt der wahren aufstellen, kann bei ihm nicht wohl ohne Hartnäckigkeit abgehen.[3]

28. In diesen Anschauungen wurde Luther erzogen. Als er sich von der Kirche schied, wußte er, daß sie auf ihn würden angewendet werden. Somit tun wir ihm kein Unrecht, wenn wir ihn nach deren Maßgabe beurteilen. So lange er selbst noch in der Kirche war, hat er andere, die aus ihr ausgeschieden waren, ebenfalls nach ihnen beurteilt. Ja auch in späteren Jahren klingen diese Grundsätze noch vielfach bei ihm nach.

So viel über diesen schwierigen Gegenstand im allgemeinen. Das Gesagte dürfte zeigen, daß er mit größerer Behutsamkeit sollte behandelt werden als es meistens geschieht.

29. Man hat nun aber, und gerade von katholischer Seite, Denifle schwere Vorwürfe darüber gemacht, daß er sich bei Beurteilung Luthers weder auf den Standpunkt Luthers noch auf einen rein objektiven Standpunkt gestellt, sondern daß er ihn von seinem eigenen persönlichen Standpunkt aus beurteilt habe.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts, so lesen wir, dürfe sich auch ein gläubig-katholischer Historiker, wenn er Anspruch auf volle Unbefangenheit erhebe, nicht damit begnügen, Luther einfach und ausschließlich vom Standpunkt des korrekten katholischen Ordensmannes zu würdigen.

Gegen diese Worte müssen wir doppelte Verwahrung einlegen, zuerst um der Person Denifle's willen und dann aus sachlichen Gründen.

30. Was Denifle selber betrifft, so hätten wir gemeint, über den ausgesprochenen Vorwurf wäre er erhaben gewesen bis zu einem Grade, daß man diese Worte für undenkbar halten sollte. Denifle unterstellen,

---

[1] *Gerson*, De jurisdictione spirit. (II, 266. b. c.)

[2] *Gerson*, Quae veritates (I, 26. d).

[3] *Gerson*, Sermo de erroribus (II, 342. c).

er habe sich ausschließlich als Ordensmann gefühlt und ausschließlich als Ordensmann geurteilt, heißt ihn wahrhaftig gründlich verkennen. Er war ein Mann, der von Stimmungen abhing und sicher nie in seinem Leben eine Stimmung verhehlte. So mag er wohl mehr als einmal in Augenblicken der Verstimmung, wenn ihm etwas nahe ging, Äußerungen getan haben, die man übel deuten könnte. Es seien aber alle, die ihn nur halbwegs kannten, aufgefordert, es offen auszusprechen, wenn sie es glauben können, daß er jemals aus Überzeugung, daß er jemals mit Überlegung, daß er je als Ausdruck seiner Gesinnung den Ordensmann hervorkehrt und ihn andern auf unangenehme Weise habe zu verkosten gegeben. Er mag seine Fehler gehabt haben, nur den der Borniertheit und den der Engherzigkeit hat ihm schwerlich jemand vorzuwerfen. Hunderte von Gelehrten, Juden, Heiden, wie Christen jeder Farbe haben durch Jahrzehnte mit ihm verkehrt und auf dem freundschaftlichsten Fuße mit ihm gestanden. Wer von ihnen allen hat je gefunden, daß er gegen ihn den Ordensmann in abstoßender oder in anmaßender Form hervorgekehrt habe? Er hat seinen Orden geschätzt, das rechne ich ihm nicht als Schandfleck an. Aber keinen andern Orden hat er gering geschätzt, das rechne ich ihm zur Ehre an. Mit welcher Wärme hat er mir wiederholt in den letzten Jahren von der Gesellschaft Jesu geredet und gesagt, jetzt erst, seit er die Reformationsgeschichte studiere, fasse er es ganz, welche Verdienste sie sich um die Kirche erworben habe. Und er sagte das nicht bloß mir, der ich ihm dafür die Hand drückte, sondern er sagte es jedem, der es hören wollte, und manchem, der es nicht gern hörte. Seiner Freundschaft gegen den Orden des hl. Franziskus hat er öffentlich mehr als einmal Ausdruck gegeben. Ebenso gut stand er zu den Zisterziensern, deren Diensten er viel verdankte. Seine brüderliche Treue gegen die Benediktiner hat ihm die letzte Ehre und uns seinen Brüdern den Trost verschafft, daß wir seine sterbliche Hülle in der Gruft von St. Bonifaz beisetzen durften. Und im Säkularklerus gibt es wohl keinen Grad der Hierarchie, angefangen von den Kardinälen und den Bischöfen bis zu den einfachen Priestern, in dem er nicht innige Freunde gehabt hätte. Wenige Menschen werden so viel Verkehr, so viele Bekannte in allen Kreisen der Gesellschaft gehabt haben wie er. Keiner hat in ihm den ausschließenden Ordensmann gefunden, den man jetzt nach seinem Tod durch verkehrte Anwendung eines von seinem Urheber gewiß anders gemeinten Satzes aus ihm macht. So wenig er aus seiner entschiedenen katholischen Gesinnung ein Hehl machte, so wenig ließ er es im persönlichen Umgang jemand entgelten, wenn dieser anderer Richtung war. Und was

sein wissenschaftliches Urteil über fremde Leistungen und abweichende Schulmeinungen betrifft, so liegt dies in hunderten von Zeugnissen offen vor aller Welt. Niemand kann geneigter sein, ernste Arbeit anzuerkennen, als es Denifle war, mochte der Gelehrte Mommsen oder Harnack heißen, oder Duchesne oder Janssen. Dessen war aber auch jeder sicher, daß er aus persönlichen Rücksichten kein Werk gelobt hätte, und wäre ihm der Verfasser persönlich noch so nahe gestanden. Er war katholisch im vollsten Sinn des Wortes. In wissenschaftlichen Fragen war es ihm vollständig gleichgeltend, wer etwas Tüchtiges leistete. In kirchlicher Hinsicht konnte er sicher ohne Vorbehalt die Worte unterschreiben: „Particeps ego sum *omnium* timentium te et custodientium mandata tua (Psalm 118, 63).

31. Wir müssen aber gegen die angeführten Worte Verwahrung einlegen nicht bloß um der Person Denifles willen, sondern auch um ihres eigenen Inhaltes willen. Ein korrekter katholischer Ordensmann stellt sich nie ausschließlich auf den Standpunkt des Ordensmannes. Das durfte er nicht im 13. Jahrhundert, das darf er nicht und tut es auch nicht am Anfang des 20. Jahrhunderts. Stellt sich einer unbewußt ausschließlich auf den Standpunkt des Ordensmannes dann ist er nicht korrekt, und tut er es mit Wissen und mit Berechnung, dann ist er nicht katholisch. Dieser Vorwurf enthält nicht mehr und nicht weniger als eine — sicher unbeabsichtigte — Erneuerung der von Denifle hoffentlich wenigstens unter Katholiken endgiltig abgetanen Behauptung, als strebe der Ordensstand etwas Besonderes innerhalb der Kirche an oder als betrachte er sich für die einzig vollgenügende Verwirklichung des Christentums. Das ist aber so wenig wahr, daß wir nicht anstehen zu behaupten, ein Ordensmann, der etwas derartiges denke oder sage, höre damit auf, katholisch zu denken, es sei denn, daß ihn die heilige Einfalt entschuldige. Ein Ordensmann, der seinen Orden an die Stelle der Kirche setzt, ein Ordensmann, der nicht faßt, daß sein Orden wie jeder Orden nur ein von Gott gegebenes Mittel ist, um die allgemeinen Zwecke der Kirche zu fördern, und ihm selber die allgemeine Aufgabe aller Christen, die eigene Heiligung zu erleichtern, ein Ordensmann, der alles nur vom Standpunkt seines Ordens aus betrachtet, versteht nicht einmal die Bedeutung des Ordenslebens und verdient nicht den Namen des Ordensmannes.

Darum erklären wir den ganzen Satz, so wie er ausgesprochen ist, für einen Widerspruch in sich selbst und für schlechterdings unzulässig. Der Ordensmann muß vieles hinnehmen und ist auch an

vieles gewöhnt. Aber diesen Vorwurf brauchen wir uns nicht gefallen zu lassen, ja wir dürfen es nicht, denn das hieße unseren Beruf verleugnen.[1] Für den Ordensmann gibt es keinen anderen Standpunkt als den jedes ächten Christen. Und für diesen gibt es nur einen korrekten Standpunkt und das ist der katholische, gleichwie es umgekehrt nur einen katholischen Standpunkt gibt, und das ist der korrekte, mit anderen Worten der Standpunkt der Gerechtigkeit.

32. Hiemit sind wir an dem Punkte angelangt, den wir klarstellen müssen, ehe wir an die eigentliche Aufgabe gehen.

Von welchem Standpunkte aus müssen wir Luther und das Luthertum in seiner ersten Entwickelung beurteilen?

Darauf kann es zunächst nur eine einzige Antwort geben: Vom geschichtlichen Standpunkt aus.

Luther ist eine Persönlichkeit, die der Geschichte angehört. Wir können ihn nicht anders abschätzen als jeden andern Menschen, der in gleicher Lage uns gegenüber steht. Jede geschichtliche Tatsache, jede Persönlichkeit, die in der Geschichte eine Rolle spielt, muß betrachtet werden auf

---

[1] Eine ebenfalls wenig glückliche Erklärung für das Auftreten Denifle's ist der scherzhafte und doch vielleicht ernsthaft gemeinte Ausspruch, in seinem Buch sei der Mönch des 19. Jahrhunderts dem Mönch des 16. Jahrhunderts entgegen getreten. Das wird doch hoffentlich nicht sagen sollen, seine Abhandlung über den von der Reformation begonnenen dogmatischen Kampf sei nur eine Rache für die Verunglimpfung gegen Tetzel, oder gar, sie sei ein leeres „Mönchsgezänk", und nur eine „mittelalterliche Natur", deren „Horizont durch Thomas begrenzt war" (Theolog. Literaturzeitung 1905, 705), habe heute noch daran denken können, die glücklich gebannten Gespenster wieder herauf zu beschwören. Eine solche Ansicht mag man dem bedauernswerten Miltiz oder dem gesinnungslosen Erasmus (Ep. 910. III, 1045. c.) verzeihen, heute wird sich wohl kein Historiker mehr zu ihr bekennen. — Wir sollten noch eine dritte Anklage besprechen, die bei diesem Anlaß gegen die Mönche, die bis zur Verblendung fanatisierten Feinde des Friedens und der Wahrheit, vorgebracht worden ist. Sie sagt nichts anders als was seiner Zeit Erasmus sagt: Ex his factis conjicere licet, quanta Erinnys istorum pectus occupavit (Ep. 412, opp. 1703. III, 432. e.) Doch wir gehen darüber mit Stillschweigen hinweg, es wird wohl auch dem Urheber dieses Vorwurfes lieber sein. Wir sagen mit demselben Erasmus nur: Neque enim solum perpendendum nobis est, quid dignum sit iis, in quos scribimus, verum etiam, quid nobis dignum sit, qui scribimus. Ep. 413. III, 434. a. Hoffentlich kehrt die moderne Wissenschaft nicht zu dem Satz Melanchthons zurück: Multitudo a stultis monachis, Lutheri hostibus, irritatur (Epist. l. 3, 277. Corp. Ref. I, 658). Hier stehen Dinge in Frage, die über das einseitige Mönchsinteresse, die über das 16. und über das 20. Jahrhundert hinausreichen, Wahrheiten von allgemeinem, von ewig giltigem, von absolutem Wert. Möchte doch auch bei ihrer Behandlung eine Gesinnung maßgebend sein, die diesen ewigen, absoluten Interessen entspricht!

dem Boden, unter den Umständen und unter dem Einfluß der Tradition und der Umgebung, kurz wie man heute sagt, in dem Milieu, in dem sie uns vor Augen steht. Wir wissen schon, daß der Mensch frei ist. Das hindert aber nicht, daß er in vielen Dingen von den früheren und von den gleichzeitigen Verhältnissen, kurz von der Geschichte abhängig ist.

An dieser Wahrheit haben wir den ersten und nächst liegenden Maßstab zur Beurteilung jeder geschichtlichen Person. Je nach den geschichtlich gegebenen Voraussetzungen ändert sich unser Urteil über ähnliche Vorgänge nicht unbedeutend. Anders steht vor uns Coriolan, der sich gegen die alte römische Republik empört, anders Cola di Rienzi, der in der schrecklichen herrenlosen Zeit unter dem berauschenden Einfluß des erwachenden Humanismus das alte Rom wieder herstellen will. Anders müssen wir urteilen über Strauß und Bruno Bauer, die einen Verwesungsprozeß vorfinden, daß sie glauben, ein gutes Werk zu tun, wenn sie den Besen ergreifen und die letzten modernden Reste des ehemaligen sogenannten evangelischen Christentums hinausfegen. Anders urteilen wir über Luther, der den ersten Anstoß zu dieser Auflösung gegeben hat unter Umständen, die wesentlich von denen der jüngern Zeiten verschieden waren. Sehen wir also, wie sich die geschichtliche Erklärung bei ihm gestaltet.

33. Von wo ist Luther ausgegangen? Er ist geboren i. J. 1483 als Glied der katholischen Kirche. Was hat er getan und womit hat er geendet? Er hat i. J. 1517 begonnen, offen gegen die katholische Kirche aufzutreten und dabei ist er geblieben. In der Zwischenzeit hat er einen Prozeß durchgemacht, die einen sagen einen Entwickelungsprozeß, wir sagen einen Zersetzungsprozeß,[1] alle aber sagen gleichmäßig einen Prozeß, der ihn von der Kirche weg gegen die Kirche führte, heraus aus dem Zusammenhang mit der Kirche bis zur völligen Zerstörung der Kirche, einen Prozeß, der Millionen aus Gliedern der Kirche zu Feinden der Kirche machte.

Hier kann es keinen geschichtlichen Maßstab geben zur Beurteilung des Mannes und seines Werkes als einzig den jener Macht,

---

[1] Erasmus war kein Fanatiker, am allerwenigsten in Sachen des Glaubens. Er hat selbst den Prozeß, dessen Opfer Luther geworden ist, als einer der einflußreichsten Geister gefördert. Wenn er anfänglich geglaubt hat, dieser Prozeß würde Menschen und Dinge besser machen, so haben ihn seine Erfahrungen eines andern belehrt. Sein Urteil über Luther ist bekannt. Er sagt von ihm, was er von den übrigen sagt: Multos tibi ostendam, qui facti sunt seipsis deteriores (Opp. X, 1578. c.) Ja, er stellt als allgemeine Behauptung den Satz auf: Quisquis ex Orthodoxo fit Haereticus, nonne seipso fit deterior? (X, 1610a). Hierüber später mehr.

deren Bekämpfung er sein ganzes Leben bis zum letzten Atemzug gewidmet hat, die katholische Kirche in ihrer Lehre und in ihrer äußeren Verfassung.

34. Es wäre sicher so ungeschichtlich als nur denkbar, wollte man, um Luthers Ansturm gegen die Kirche zu erklären, den vertüftelten Scholastizismus von Gerhard und von Musäus oder den Kirchenbegriff von Stahl und von Sohm zu grunde legen. Noch viel mehr muß es aber gegen alle gesunden geschichtlichen Grundsätze verstoßen, wenn man bei ihm als Leitidee die Reichgottesidee der Ritschlianer und das moderne undefinierbare dogmen- und Christusfreie sogenannte „Wesen des Christentums" voraussetzt, jenen Nihilismus, dem gegenüber Luther selbstverständlich als religiöser Heros, als titanische Größe erscheint, den aber Luther gewiß mit derselben Wucht verdammen würde wie das Mönchtum und das Papsttum. Derlei Ausgangspunkte sind willkürliche Erfindungen und phantastische Einbildungen von Gedankenbaumeistern, um einen Ausdruck der Charlotte Nordenflycht zu gebrauchen, aber mit der Geschichte haben sie nichts zu schaffen. Wer die Tat Achitophels nicht vom Standpunkt der alttestamentlichen Theokratie, sondern nach den spinozistischen Begriffen des Reformjudentums erklärt, wer die Schuld Wallensteins, statt an der Reichsverfassung des 17. Jahrhunderts, an den modernen Utopieen von einer allgemeinen Weltrepublick bemißt, wer auf die Wage des Urteils über die Tat der Königsmörder entweder die vorausgegangenen Sünden der früheren Könige oder die späteren wohltätigen Früchte der Revolution legt, der verstößt gegen die Regeln der Geschichte und verwechselt die Aufgabe des Historikers sei es mit der Rolle des ewigen Weltenlenkers, sei es mit der des Propheten.

Die Gefahr, statt des Historikers den Propheten oder den Wahrsager zu spielen, natürlich den Propheten ex eventu, liegt immer nahe, am allermeisten auf dem Gebiete der religiösen und der Sittengeschichte. Nur allzu gern beruft man sich auf die nützlichen Folgen eines Vorganges und läßt sich bei der Abschätzung über diesen von der Rücksicht auf jene beeinflussen. Das heißt aber den Grundsatz billigen, daß der Zweck oder der Erfolg die Mittel heilige. Noch leichter läßt man sich täuschen, wenn man findet, daß Gott selbst bei diesem oder jenem Ereignis seine Absichten zur Ausführung gebracht habe. Man übersieht ganz, daß es weder der Freiheit noch der Verantwortlichkeit des Menschen Eintrag tut, wenn Gott seine Pläne in die Hände von sündhaften und irrenden Menschen legt und die Rechtfertigung seines Gesetzes vollziehen läßt durch Werkzeuge, die eben hiebei selber ihren Leidenschaften dienen. Sicher haben die Brüder

Josephs eine hohe Aufgabe erfüllt, sowohl für Joseph als für Ägypten als für das Reich Gottes. Das kann uns aber nicht irre machen in der Verurteilung ihrer Tat. Zweifelsohne war die Ermordung des Herzogs von Burgund die gerechte Strafe für seinen Frevel am Herzog von Orleans. Wir anerkennen dies ohne Einschränkung und verdammen gleichwohl die Schandtat.

35. Aus all dem ergibt sich, daß auch der Geschichtschreiber in der Beurteilung menschlicher Dinge die Regeln des gewöhnlichen *Rechtes* und der allgemeinen *Moral* anerkennen muß. Sobald er sich über diese hinwegsetzt, sobald er sich in eine über die angefochtenen religiösen Grundsätze erhabene Märchenwelt oder in eine ferne, mit dem Ereignis selbst nicht unmittelbar zusammenhängende Vergangenheit oder in die Zukunft flüchtet, und von diesem sogenannten höheren Standpunkt aus ein angeblich parteiloses Urteil fällt — als ob Dogma, Moral und Recht Parteisache wären, — wird er, wenn nicht zu einem Nebengott eigener Ordnung, so doch zum Propheten, sei es von vorwärts, sei es von rückwärts, und das ist ein verkehrter Schritt. Denselben Schritt tut aber der, der die Tat des Hochmeisters Albrecht anders erklärt als nach den Statuten des Deutschen Ordens, und so auch der, der uns einreden will, wir müßten Luther beurteilen nach den Diensten, die er den Seinigen im Lauf der Jahrhunderte erwiesen habe, nach der modernen Weltanschauung, die er mitbegründen half, und nach den Lehren und den Organisationen, die in dem von ihm gegründeten „kirchlichen Gemeinschaftswesen" entstanden sind.

36. Wie bereits angedeutet, ist jedoch noch nicht alles damit erklärt, daß wir Luther einzig in den Zusammenhang mit seiner *Zeit* und mit der *Vergangenheit* bringen, und festzustellen suchen, welch frühere und welch gleichzeitige Einflüsse ihn aus einem Glied der Kirche zu deren Verwüster gemacht haben. Jeder Mensch ist *frei* und darum auch *selbst tätig* und für sich selber verantwortlich, jeder Mensch, auch Luther, wenn er schon die Freiheit des Willens geleugnet hat. Gerade bei ihm haben, wir werden es später betrachten, seine Willenskräfte einen nicht gewöhnlichen Einfluß geübt. Deshalb ist auch ein *persönlicher Anteil* an dem Gang der Dinge und seine *persönliche Verantwortung* dafür groß, größer als bei der Mehrzahl der herkömmlichen Menschen. Es hieße auf das Verständnis der Geschichte verzichten, wollte man alles, was vorgeht einzig aus dem Milieu und aus der Massenwirkung erklären. Es hieße freilich anderseits die Geschichte auf das Prokrustesbett spannen, wenn man alles auf den übermächtigen Einfluß

eines einzelnen Mannes zurückführen wollte. Weder die Sozialpsychologie der Massentheorie noch die Individualpsychologie der Heroentheorie reicht hin, um die Geschichte zu erklären. Beide vertreten je eine Seite der Wahrheit, nur übertreiben sie beide. Die Massen üben ihren Einfluß auf jeden so gut wie die Geschichte, und glaubte einer auch über die Welt um Götterlänge hinauszuragen gleich Nietzsche. Aber alles Drängen der ungeordneten Menge und alle Vorbereitung der Bedingungen schaffen keine neue Gestaltung der Dinge, wenn nicht ein Alexander, ein Karl der Große oder ein Bismarck auftritt. Die überragende Wirksamkeit solcher Männer ist bei weitem nicht so groß, geschweige so ausschließlich, wie das oft ihnen und ihrer nächsten Nachbarschaft dünkt, aber tief greifend ist sie unbestreitbar.

37. Demgemäß darf die sogen. psychologische Erklärungsweise bei Luther am allerwenigsten vernachlässigt werden. Wir wollen damit, um es der Deutlichkeit halber nochmals zu sagen, keineswegs dem Grundsatz der modernen Geschichtschreibung beipflichten, als dürften wir ausschließlich nach psychologischen Gesichtspunkten urteilen und somit nur sogen. „relative" Urteile abgeben[1] oder, wie sich Walther Köhler ausdrückt, der „modernen Relativierungsstimmung" entsprechend Menschen und Ereignisse nur so würdigen, wie sie aus diesem „Relativierungsbade" hervorgehen.[2] Aber wir räumen der psychologischen Erklärung einen weiten Platz ein. Über das Wie und über das Maß ihrer Anwendung kann man freilich verschiedener Meinung sein, denn hier haben wir ein Gebiet vor uns, über das uns keine Quelle vollständig Aufschluß geben kann. Die eigenen Aussagen dessen, über den wir Aufschluß suchen, führen uns oft am ehesten irre. Denn wie viele Menschen kennen sich und die Beweggründe ihres Handelns genügend? Und wie viele sind unter diesen, die das, was ihnen ihr Gewissen offenbart, lauter und ohne Nebenabsichten kund geben? Luther gehört nicht zu diesen. Darum darf man es keinem verdenken, wenn er über ihn Urteile fällt, an denen andere manches auszusetzen finden. Es werden auch diese Tadler kaum eine Abschätzung zu stande bringen, über die kein Bedenken mehr möglich wäre. Das darf keinen hindern, seine Meinung zu sagen, so wie er sie nach reiflicher Prüfung vor seinem Gewissen und vor dem Richter über sein Gewissen und über sein eigenes Urteil bilden zu dürfen glaubt.

---

[1] Otto Scheel, Luthers Werke, Berlin 1905. Ergänzungsband II, 7. Mit diesem Irrtum fällt auch der Vorwurf gegen Denifle (II, 171), er habe „das Zeitalter der absoluten Urteile wieder aufleben" lassen.

[2] Christliche Welt 1906, 331.

38. Unserem unmaßgeblichen Erachten zufolge hat Denifle in seiner Beurteilung Luthers nach zwei Seiten hin nicht ganz das Richtige getroffen. Einmal hat er, so will wenigstens uns bedünken, Luthers Einfluß selbst etwas zu hoch angeschlagen. Und dann hat er, das möchten wir fast als gewiß behaupten, bei Luther gar zu sehr die Willensenergie betont. Die Folge davon ist, daß er vielfach dem Eindrucke nachgibt, als ob so ziemlich alle Verirrungen Luthers fast nur aus seinem verkehrten Willen hervorgegangen seien. Wir haben uns deshalb bei manchen Gelegenheiten Zusätze erlaubt, die seine Darstellung entweder berichtigen sollen oder doch nachweisen wollen, daß teilweise auch eine andere Erklärung möglich sei.

39. Das ist der Grund, warum wir im Folgenden so großes Gewicht auf den Charakter Luthers legen. Nicht als ob wir glaubten, die ganze Reformation erkläre sich hieraus. Wir haben ja wohl zur Genüge betont, daß die Persönlichkeit Luthers durchaus nicht so maßlos eingeschätzt werden darf, wie das häufig geschieht. Jedoch innerhalb jener mäßigen Grenzen, in denen seine persönliche Wirksamkeit unbestreitbar ist, muß stets sein ganzer Charakter als Schlüssel zur Lösung beigezogen werden.

40. Je mehr wir nun aber den ganzen Luther, nicht einen phantastisch erdichteten und ausgemalten Luther, sondern den in aller Nüchternheit dargestellten wahren, geschichtlichen Luther in den Mittelpunkt unserer Erklärung stellen, desto mehr werden wir dazu genötigt, an ihn jenen Maßstab anzulegen, der sich schon aus der geschichtlichen Betrachtungsweise als unabweisliche Folgerung ergeben hat, den dogmatischen, den kirchlichen Maßstab. Und zwar gilt das Gesagte nicht bloß von dem äußeren Auftreten Luthers sondern auch, eben weil er als ganze Persönlichkeit in Rechnung kommt, von seinem Lehren, von seinem Denken, von seinem sittlichen Handeln.

41. Das heißt nicht an Luther einen selbstgemachten, rein subjektiven Maßstab anlegen.[1] Das heißt nicht unberechtigter Weise an ihn einen fertigen Maßstab anlegen, während er erst in der Ausbildung einer völlig neuen Lebensverfassung begriffen gewesen sei. Das heißt nicht einen verpflichtenden Maßstab an ihn anlegen, den er

[1] Ein subjektiver Maßstab ist unberechtigt, wenn wir unsere heutigen Anschauungen den alten Zeiten unterschieben oder aufdrängen (Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode,[3] 30 f. 793.) Dann ist aber die moderne Anschauung von der Handlungsweise Luthers und von der Reformation unberechtigt im höchsten Grade.

selber nicht habe anerkennen wollen. Hier handelt es sich nicht darum, was er anerkennen wollte und was nicht. Noch weniger darum, was andere, was etwa seine ergebenen Nachfolger heute als Maßstab für ihn wollen gelten lassen. Es kommt nicht darauf an, was Luther und den Seinigen, noch darauf, was uns beliebt, sondern darauf, was Luther tun und anerkennen mußte.[1]

Luther kann sich trotz aller Berufung auf die Freiheit des Christenmenschen nicht von den Verpflichtungen losmachen, die er als Christ durch die Taufe in der Kirche übernommen hatte. Ein anderer kann ihn schon gar nicht davon lossprechen, und auch nicht die ganze Schar, die ihm gefolgt ist und folgt.

Ebensowenig können ihm wir irgend ein Band anlegen, das ihm Gott nicht angelegt hat. In dieser Sache steht er mit seinem Gewissen dem ewigen Richter gegenüber, und dieser ewige Richter ist in einer und derselben Person auch der ewige Gesetzgeber, der gleiche Gesetzgeber für jeden ohne Ausnahme, für Luther wie für uns.

Luther ist ein Mensch, ein Getaufter, wie wir alle; er hat dieselben Verpflichtungen auf sich, wie alle, er ist demselben Gesetz unterworfen, wie alle, er ist zu beurteilen nach demselben Maßstab, wie alle. Es gibt zu diesem Behuf keinen andern Kodex der Dogmatik, kein anderes Gesetzbuch der Moral und des Rechtes als für alle übrigen Christen.

42. Wir müssen uns alle stellen vor dem Richterstuhl Christi, damit

---

[1] Diesmal haben wir als Zeugen für die Wahrheit selbst Luther, da er sagt: „Soll man darumb ein Recht nicht halten, oder solls darumb unrecht werden, daß mans nicht hält oder (daß es) gefallen ist, so laßt uns guter Dinge sein (und) kein Recht mehr halten. Eine H... spreche, sie habe recht, weil bei den Ehebrechern und Ehebrecherin das sechst Gebot gefallen und nicht in Brauch mehr ist. Ja, wir Kinder Adam wollen sampt den Teufeln ein Concilium wider Gott halten und schließen: Höreſt du es, Gott, bei uns Menschen und Teufeln sind alle deine Gebot gefallen und nicht mehr in Brauch; darum sollen wir sie nicht mehr halten, sondern müssen dawider tun; das sollst du recht lassen sein und uns nicht verdammen, weil da keine Sünde ist, wo das Recht gefallen ist. Also mögen Räuber und Mordbörner auch sich selig machen und sagen: Wir sind euch Fürsten und Herrn nicht mehr schuldig, gehorsam zu sein, . . . denn euer Recht ist bei uns gefallen." (Erl. 25, 241 f.) In der Tat dürfte einer, wenn man die herkömmliche Ansicht der Historiker auf das praktische sittliche Leben anwenden wollte, nur Mohammedaner werden, um das Recht zur Vielweiberei zu erlangen, oder ein Thug, und niemand stünde es zu, ihn dann zu tadeln, wenn er jeden meuchlings ermordete, dessen er habhaft werden könnte. Der eine wie der andere stellte sich eben auf „seinen Standpunkt", und jeder historisch Gebildete hätte die Pflicht, ein „absolutes Urteil" zu meiden und ihn einzig „relativ", von diesem „seinem" Standpunkt aus, zu beurteilen.

jeder empfange danach, je nachdem er im Leibe Gutes oder Böses getan hat (Röm. 14, 10; 2. Kor. 5, 10). Dort werden alle gerichtet nach dem, was in den Büchern geschrieben steht gemäß ihren Werken (Offb. 20, 12). Das das einzige Urteil, das sicher unfehlbar ist. Menschliches Urteil hier auf Erden hat die Gewähr der Wahrheit nur insoweit, als es mit diesem Urteil übereinstimmt. Was hilft einem alles Urteil, das dort umgestoßen wird? Wie wollen wir unser Urteil entschuldigen, wenn wir dort selbst darüber verurteilt werden?

Die erste wirklich unparteiische und vollkommen der Wahrheit entsprechende Universalgeschichte wird am Tage des jüngsten Gerichtes zustande kommen. Partikular- und Personalgeschichten werden täglich in großer Menge vollendet, sobald die Eintragungen im Buch des Lebens und im Buch des Gewissens abgeschlossen sind und dem eben Verstorbenen der Rechnungsabschluß zur Verantwortung vorgelegt wird. Darum kann auch hier eine Geschichte Anspruch auf Unparteilichkeit und auf Wahrhaftigkeit nur in dem Grade erheben, in dem sie sich dem letzten Urteil Gottes nähert, soweit es nur immer möglich ist. Die Tatsachen und die inneren Beweggründe werden uns freilich immer mehr oder minder unzugänglich bleiben; was uns aber leicht erreichbar ist, das ist der objektive Maßstab, nach dem Gott seinen Richterspruch einrichtet.

Wird also jemand sagen, wir werden irregehen, wenn wir unser Urteil über das irdische Leben eines Menschen nach demselben Maßstab einrichten, nach dem der Eintritt ins ewige Leben entschieden wird? Wird jemand glauben, wir werden richtiger urteilen, wenn wir einen hier von jenem Gesetz des Glaubens und des Lebens entbunden erachten, an das ihn der ewige Gesetzgeber hier gebunden hat, nach dem ihn der ewige Richter dort richten wird?

43. Mit einem Wort: Kommt Luther als Persönlichkeit, als Charakter, als Mensch, als Christ in Betracht, gelten die Regeln der Psychologie auch für den Historiker, so müssen die gleichen Gesetze für den Glauben und für das Leben, die jeden Christen binden, auch auf ihn Anwendung finden. Dazu brauchen wir keine dogmatischen Beweise, es genügen die psychologischen und die geschichtlichen Grundsätze. Er hat durch die Taufe auf die Gesetze der Kirche geschworen. Er hat sie nicht angenommen, weil es ihm so beliebte, sondern weil sie ihm durch Gottes Gebot auferlegt waren. Er hat tatsächlich sein halbes Leben lang im Einklang mit ihnen gelebt. Er konnte sich nicht ihrer ledig erklären, als sie ihm nicht mehr zusagten, so wenig einer aus der Schlacht oder aus der Ehe laufen darf, weil es ihm dort nicht mehr gefällt.

Demgemäß ist es keine unberechtigte Hereinziehung des dogmatischen Standpunktes, wenn wir Luther von diesem aus beurteilen. Er war dem Dogma unterworfen. Hat er es verworfen, so hörte deshalb das Dogma nicht auf, zu sein, was es ist, noch hört es auf, ihn zu verpflichten. Das Dogma ist nicht von Menschengnaden, sondern von Gottesgnaden, nicht der Menschen Belieben, sondern Gottes Gesetz.

44. Es ist auch ganz unmöglich, bei Luther vom Dogma wenigstens zu schweigen, um nicht Verstimmung hervorzurufen. Wir können von Luther schweigen, ja. Reden wir aber von ihm, so ist das erste, was zu seiner Beurteilung in Betracht kömmt, das Gesetz des christlichen Glaubens und Lebens. Ich kann das Leben eines englischen Jockey oder eines Bienenzüchters in Texas schreiben, ohne diese Gegenstände zu berühren. Bearbeite ich das Leben eines christlichen Bauersmannes, der in Mitte einer kirchlich gesinnten Bevölkerung lebt, so ist das schon kaum mehr möglich. Sicher kommt man daran nicht vorüber, wenn man die Geschichte Friedrichs II. oder Napoleons oder der Staufer behandelt. Und bei Luther soll man das vermeiden können? Das hieße verlangen, daß man ein Leben Napoleons schreibe, ohne von militärischen Dingen, und das Leben Cäsars, ohne von Politik zu reden.

45. Es hieße, um tiefer zu greifen, der Geschichtschreibung selber die Seele entziehen. Wie will denn jemand die Geschichte eines christlichen Helden, heiße er nun Bernhard oder Franz von Assisi, Elisabeth oder Katharina von Siena, wie will einer auch nur die Geschichte eines Tilly schreiben, ohne der Religion einen bedeutenden, nicht doch, ohne ihr den ersten Rang einzuräumen? Versuche man es nur — man hat es ja versucht — Paulus oder Bernhard ausschließlich nach den sogen. kritischen Grundsätzen der historischen Methode darzustellen und aller Rücksicht auf Dogma, Aszese und Mystik zu entsagen. Es mag ein Bild geben, das man als streng geschichtlich preist, aber jeder wird gestehen, daß das Ergebnis nicht mehr der Paulus und nicht der Bernhard der Geschichte ist. Dieses angeblich rein geschichtlich hergestellte Abbild ist eine künstliche Darstellung, der gerade alles das fehlt, was das lebendige Urbild ausgezeichnet und wirksam gemacht hat. Es ist ein Präparat, wie die Pflanze im Herbarium. Es mutet uns an wie ein Schmetterling, der mit Bürsten und Säuren zum Skelett gemacht worden ist.

46. Am meisten tritt das naturnotwendig dort hervor, wo das Übernatürliche in seiner höchsten Vollkommenheit auf das engste mit dem Natürlichen verbunden ist, in der Person Christi. Was zustande kommt, wenn man den Herrn ausschließlich nach geschichtlichen und kriti-

schen Gesichtspunkten, mit Ausschluß des Dogmas behandelt, das zeigt uns jeden Tag die Leben-Jesu-Forschung. Sie rühmt sich mit Stolz, endlich „den geschichtlichen Christus aus der christlichen Mythologie und der dogmatischen Inkrustierung herausgeschält" zu haben. Und jeder sagt sich, daß dieser geschichtliche Christus alles andere eher ist, denn der Christus der Geschichte. Es gibt nur einen wahren, einen ganzen, einen lebendigen Christus der Geschichte, und das ist der dogmatische Christus.

47. Wie immer wir also Luther betrachten, ob als lebende Persönlichkeit, ob als seinem Glauben und seinem Gesetz verantwortlichen Christen, ob auf dem geschichtlichen Hintergrund, von dem er sich abhebt, stets werden wir zu dem gleichen Ergebnis geführt, daß es für seine Beurteilung keinen andern Standpunkt gibt als den des Dogmas und des kirchlichen Lebens, kurz gesagt den katholischen Standpunkt.

Man spreche immerhin spöttisch von der „Überwindung der Geschichte durch das Dogma". Derlei Ausdrücke zeugen nur von dem ohnmächtigen Unwillen über die unerbittliche Macht der Tatsache. In diesem Fall ist jeder andere Standpunkt als der dogmatische ebenso willkürlich und unmöglich, wie wenn wir Dante als modernen Reporter oder Perikles nach Art eines Landtagsabgeordneten behandelten. Man kann bei Raffael nicht von der Kunst, bei Newton nicht von der Mathematik absehen, und so auch bei Luther nicht vom Dogma und von der Verfassung der katholischen Kirche. Der Unterschied ist nur der, daß Raffael und Newton die Gesetze ihrer Kunst und ihrer Wissenschaft erst entdecken oder wenigstens vollkommen zur Ausführung bringen mußten, während Luther die unabänderlichen Gesetze des christlichen Glaubens und Lebens, die er bereits vorfand, umgestaltete bis zur Zerstörung. Daß er trotzdem den Anspruch erhob, sie in ihrer vollen Reinheit wieder herzustellen, das macht nur seine Verantwortung größer, ändert aber nichts daran, daß er nach ihnen beurteilt werden muß. Hätte er erklärt, er habe mit dem Christentum nichts zu schaffen und wolle eine durchaus neue Religion stiften, gut, so könnten wir wenigstens sein Werk — ihn nicht — aus der theologischen Betrachtungsweise entlassen und ins Gebiet der Religionsphilosophie oder der vergleichenden Religionswissenschaft verweisen. So aber wollte er nicht bloß Christ bleiben, sondern der Welt das Christentum Christi in seiner ächten Gestalt vor Augen stellen. Nun steht er dem seit Jahrhunderten festbegründeten Christentum, das sich in der Form der Kirche durch die ununterbrochene Tradition bis auf Christus zurückführt, als Neuerer, als Nebenbuhler, als Gegner verneinend

und protestierend gegenüber. In dieser schlimmen Lage hat er alle Pflichten des Beweises für seine Sendung und für die Richtigkeit seiner Ansprüche auf sich. Wer bei den Gesetzen der Geschichte stehen bleibt, der wird ihn so lange nach den Grundsätzen der alten katholischen Kirche beurteilen, bis er diese selbst als nicht zu Recht bestehend, d. h. bis er erwiesen hat, daß Existenz und Geschichte der Kirche Erdichtungen seien, und daß Christus ihm direkt sein Werk anvertraut habe.

48. Um diesen Streit zu entscheiden, um entweder die Berechtigung des katholischen Standpunktes oder die Ansprüche Luthers als begründet nachzuweisen, gibt es einen doppelten Weg, den dogmatischen und den geschichtlichen.

Den dogmatischen wollen wir hier, unserem Plane gemäß, bei Seite lassen. Wir halten uns diesmal nur an den geschichtlichen, denn dieser genügt vollkommen zur Erreichung unseres Zweckes.

49. Sobald wir aber diesen Weg betreten, weist man uns regelmäßig auf die Geschichte des Protestantismus hin, auf das, was Luther der Welt geworden sei und was er ins Leben gerufen habe.

Gegen die Berufung auf die Folgen eines Unternehmens müssen wir, wie bereits gesagt (n. 34), entschieden Verwahrung einlegen. Auch aus den Ruinen blüht neues Leben, das hat man in Rom und in Magdeburg und in Moskau und in Chicago gesehen. Daraus folgt keineswegs, daß eine objektive Geschichtsbetrachtung der Mordbrennerei eine berechtigte Seite abgewinnen müsse. Sonst müßte man auch die Mißhandlung der heiligen Agnes durch den Präfekten gerechtfertigt nennen, weil das Blut der Märtyrer zum Samen für das Christentum geworden ist.[1]

Die hier berührte Frage kann und muß unter einem doppelten Gesichtspunkt erörtert werden, sowohl unter dem philosophisch-theologischen, als unter dem geschichtlichen.

50. Die philosophisch-theologische Untersuchung kann hier nur ganz kurz angestellt werden.[2] Wir werden später erörtern, daß das reine

[1] Ganz richtig sagt Erasmus: Crux Christi salutem attulit mundo, et tamen exsecramur eos, qui illum ad crucem adegerunt. Mors Martyrum illustravit et confirmavit Ecclesiam Dei, tamen damnata est eorum impietas, per quos hoc bonum nobis contigit. (Opp. III, 641. c) Vgl. Thomas, 3. q. 47. a. 1. ad 3; a. 6. ad 3.

[2] Sehr eingehend bespricht sie der heil. Bonaventura (1. d. 46. a. 1. q. 3), auch Gregor von Rimini (2, d. 38—41; Venet. 1503. II. fol. 112 sqq.) und Rainer von Pisa (Pantheologia v bonum, cap. 5—8; ed. Lugdun. 1655. I. 399 sqq.) Kürzer geht darauf ein der heil. Thomas (1. q. 48, a. 4; 1. 2. q. 85; 2. d. 34. q. 1. a. 5), ebenso Dionys. Carthus. (1. d 46. q. 2; 2. d. 34. q. 1), überhaupt die Scholastiker am gleichen Ort.

Böse nicht möglich ist, daß das Böse immer am Guten haftet, und daß es nur in kraft des Guten wirksam ist. Aus diesen drei Sätzen folgt, daß immer mit dem Bösen etwas Gutes verbunden ist und daß nie etwas Böses geschehen kann, dessen Wirkungen nicht ebenfalls etwas Gutes enthielten. Folgt daraus, daß man um des Guten willen das Böse erlauben oder entschuldigen darf? Folgt daraus, daß man das Gute, das sich dem Bösen anhängt, diesem auf die Rechnung setzen darf? Weder das eine, noch das andere. Am besten hätte es wenigstens logisch einen Sinn, wollte man diese Folgerung dann ziehen, wenn einer das Böse tut in der Absicht, damit das Gute daraus erfolge. Mit Recht verwirft aber der Apostel aus sittlichen Gründen diese Ansicht (Röm. 3, 8), denn ein guter Zweck heiligt ja wohl ein sonst erlaubtes Mittel, nie und nimmer aber ein böses Mittel. Noch viel weniger aber kann dem Bösen das Gute zugerechnet werden, das sich nur zufällig an das Böse hängt oder ohne Wissen und ohne Absicht des Handelnden daraus folgt.[1]

51. Über diesen Gegenstand ist eine Meinungsverschiedenheit nicht wohl möglich, wenigstens dann nicht, wenn der Gegenstand, um den es sich handelt, durch die richtige Fragestellung klar gemacht ist. Das Unglück ist nur, daß es die moderne Geschichtschreibung so leicht an der eben genannten Bedingung fehlen läßt. Sie findet es selbstverständlich, daß ein guter Zweck das böse Mittel nicht rechtfertige, sie glaubt aber, alles Bedenkliche umgangen zu haben, wenn sie zu dem Lieblingsgedanken der Neuzeit, zur Evolution, die Zuflucht nimmt.

Freilich, sagen nicht wenige, dürfe man nichts Böses tun, damit Gutes daraus erfolge. Dagegen werfe die vorteilhafte Weiterbildung einer neuen Idee oder Unternehmung, wenn sie sich nur von selbst ergebe, auf jenen ihren ersten Keim ein ganz neues Licht. Somit könne man an einem Ereignis, das in sich immerhin bedenklich sei, gleichwohl etwas Gutes anerkennen, insofern man es als Ausgangspunkt für eine neue Entwickelung der Dinge betrachte. Man möge also das Auftreten Luthers in sich bedauern, ja verurteilen, dennoch könne man ihm eine günstige Seite abgewinnen, wenn man es unabhängig von seinen dogmatischen und geschichtlichen Voraussetzungen durchaus selbständig für sich betrachte, und es nun als den Beginn einer völlig neuen Reihe von weiteren Herausbildungen in Betracht ziehe.

Es ist schwer zu begreifen, wie man glauben kann, der Sache damit eine neue Wendung gegeben zu haben. Entweder hat Luther diese Weiter-

[1] K. Köllin 1. 2. q. 78. a. 1. 1515. fol. Qq. II. f.

bildungen beabsichtigt, und dann trifft ihn das Urteil, das Paulus gesprochen hat. Oder die Evolution ist erfolgt ohne sein Wissen und seinen Willen, und dann kann ihm das Gute daran nicht zugerechnet werden. Das Böse fällt ihm freilich zur Last, insoweit er es leicht vorhersehen konnte, ja vorhersehen mußte.

52. Luther wird also durch diese Erklärung nicht entschuldigt. Denn darin hat er jedenfalls groß gefehlt, daß er den Ausgangspunkt selbstherrlich gegen Pflicht und Recht festgestellt hat.

Aber indem unsere Historiker Luther das Zuständnis machen, sein selbstherrlich gegen Pflicht und Recht gewählter Ausgangspunkt könne auch von ihnen als unabhängiger Standpunkt und als selbständige Ursache einer neuen Entwickelungsreihe zugestanden werden, begehen sie denselben Fehler wie Luther selbst und einen neuen dazu.

Ihr erster Fehler ist hier offenbar ein methodischer. Eine derartige Auffassung von Geschichtswissenschaft heißt sie von dem gerühmten höheren Standpunkt herunterziehen und sie zu einer Schule des Indifferentismus machen oder wenigstens zu der traurigen Rolle jener Menschen zu verurteilen, die man im gemeinen Leben mit dem wenig schmeichelhaften Titel „Jasager" zu belegen pflegte.[1]

Der zweite Fehler ist aber ein innerlicher, denn nun treffen auch auf sie alle die Grundzüge zu, die für die Beurteilung Luthers und seiner persönlichen Anhänger gelten. Diese Grundsätze sind dem Gesagten zufolge unschwer festzustellen.

53. Insofern nämlich die Einzelnen hinterher im guten Glauben die frühere Tat eines andern zum Ausgangspunkt für ihr Denken und Handeln nehmen, insofern also die Protestanten, die es nicht besser wissen, Christus auf dem Wege suchen, den ihnen Luther gewiesen hat, ist es selbstverständlich, daß für diese — aber auch nur für diese — die Reformation als eine „neue Entwickelung der Dinge" Entschuldigung findet. Das ist jedoch eine persönliche, wie man zu sagen pflegt, eine subjektive Rechtfertigung, die ihren Grund nicht in der Sache hat, sondern im Gewissen des Einzelnen.

---

[1] Es schmerzt einen in tiefster Seele, derartige Urteile aussprechen zu müssen. Die Wahrheit geht jedoch über alles. Die Schrift selbst redet strenger: Si videbas furem, currebas cum eo (Ps. 49, 18). Und noch viel härter sagt Chrysostomus: τῷ πλημμελοῦντος ὁ τὴν ἁμαρτίαν ἐπαινῶν χαλεπώτερος πολύ (In Rom. hom. 5, 1. Migne P. Gr. 60, 423) und Theophylactus: συνηγορῆσι τῷ κακῷ, ὅπερ ἀνίατα νοσεῖν ἐστι (In Rom. 1, 32. Migne P. Gr. 124, 362.) In gleich strenger Weise sagt auch das Sprichwort: Der Zuschauer ist oft ärger als die Tänzerin.

Die Sache selber aber wird dadurch nicht berechtigt, daß der Einzelne, der besser ist als sie, durch sie entweder keinen Schaden nimmt oder doch nicht so großen, als es ihr gemäß zu erwarten wäre. Mit andern Worten: die objektive Beurteilung der Ursache für die „Evolution" erleidet dadurch keine Änderung.

Und ebenso wenig die subjektive und die objektive Beurteilung des Urhebers selbst. Luther mag Ausgangspunkt gewesen sein für wen immer und für was immer, die neue Entwickelungsreihe bleibt für ihn stets verwerflich, so lang er nicht nachweisen kann, er sei nicht verpflichtet gewesen, der alten Entwickelungsreihe treu zu bleiben und er habe von Gott das Recht erhalten, eine neue zu beginnen. Auch die Synagoge hatte bereits in den Tagen Christi seit geraumer Zeit eine Richtung eingeschlagen, die als „Ausgangspunkt für eine neue Weltanschauung" bezeichnet werden kann, eine Richtung, die ihrer innersten Natur nach zur „Ablehnung" des Messias und zur Begründung eines neuen, selbständigen religiösen Gemeinwesens führen mußte. Das hinderte aber weder den Herrn noch seine Apostel, darüber jenes Urteil zu fällen, das wir kennen. Ganz dasselbe trifft bei Luther und bei jedem der Reformatoren zu.

Das möge genügen, um die aufgeworfene Frage nach der einen Seite hin zu erklären.

54. Etwas eingehender müssen wir sie, entsprechend dem Charakter dieser unserer Abhandlung, vom geschichtlichen Standpunkt aus in Untersuchung nehmen. Auch diese hat eine doppelte Seite. Es handelt sich um die Folgen der Reformation für die Kirche im allgemeinen und dann im besonderen um die für den Protestantismus selber.

55. Daß die Reformation für die Kirche Gottes selbst sehr heilsame Früchte getragen hat, liegt offen vor aller Augen. Das ist nichts, was dem Protestantismus in besonderer Weise eigen wäre, denn man kann das nämliche von jeder Häresie sagen, wie es in der Tat der hl. Augustinus in einer unerschöpflichen Fülle von Wendungen immer wieder sagt.[1] Bei der Reformation trifft das aber um so mehr zu, je längerer Zeit es bedurfte, bis sich diese gesegneten Wirkungen in ihrer ganzen Fülle zeigten. Wir können das nicht besser darstellen als mit den Worten, die ein ernster und tiefinnerlicher Zeitgenosse Luthers um das Jahr 1540

[1] *Augustin.* Confess. l. 7, c. 19, n. 25; De Genesi c. Manichaeos. l. 1, c. 1, n. 2; De vera relig. c. 6. n. 10; c. 8, n. 15; In Psalm. 54, n. 22. 24; in Psalm. 77, n. 39; in Psalm 106, n 14; Sermo 51, n. 11; De catechiz. rud. c. 24, n. 44; De utilit. jejunii, no. 10; Civ. Dei l. 16, c. 2, n 1; c. Faustum l. 12, c. 24; De dono perseverantiae c. 20, n. 53.

niederschrieb. Es gibt, sagt er, kein geistiges Übel so groß, daß sich nicht alles wieder in gute Ordnung bringen ließe, wenn nur die, bei denen es steht, dem Verfall zu steuern, ernstlich wollen.[1] In dieser Hinsicht ist es überaus bewunderungswürdig, daß aus dem kleinen Funken eines einzigen Häretikers, sicher einer sehr bösen Ursache, ein so gewaltiger Brand entstanden ist, der nun die Herzen aller ergriffen hat, nämlich das Suchen nach der Wahrheit. So wollte der himmlische Vater aus einer schlimmen Sache etwas Gutes herauslocken, gerade wie wir das Feuer aus dem harten Stein schlagen. Da stehen sich nun zwei Extreme gegenüber, einander sehr fremd und sehr feind, zwei unerbittliche Feinde, jeder überaus mächtig, jeder bereit die ganze Welt zu umfassen, hier der böse Geist in so und so vielen Sekten, dort der gute, um die göttliche Ehre besorgte Geist. Mit Bangigkeit fragen wir uns, welcher von beiden die Oberhand gewinnen wird. Denn es ist ein zartes Ding um die gute Sache, und leicht kann sie unterliegen, sie kann aber auch obsiegen, wenn das Heilmittel eines allgemeinen Konzils angewendet wird. Noch warten wir darauf, gebe Gott, daß es nicht umsonst sei. Vorläufig können wir nichts als beten Tag und Nacht mit Tränen und mit Seufzern, den Waffen der reinen Seelen.[2]

Nun, diese Waffen erweichten das Herz Gottes, das Konzil kam und mit ihm ein neuer Frühling und eine Blütezeit in der Kirche, für die wir Gott nicht genug danken können.

Damit ist aber auch schon die Antwort auf die Frage gegeben, ob der Reformation dieser Umschwung zu gute gerechnet werden könne. Sicher hat sie einen Anstoß zur Besserung gegeben, und zwar gegen den Willen ihrer Urheber, aber bewirkt hat sie diese nicht. Nach dieser Seite hin kann ihr die Geschichte kein Verdienst zuerkennen.

56. Vielleicht aber muß sie ihr um so mehr auf Seite des Protestantismus den Ruhm eines wahren reformatorischen Prinzips zuerkennen? In der Tat sagen nicht bloß die Anhänger Luthers, sondern selbst katholische Schriftsteller, es sei eine Forderung der Gerechtigkeit und der Unparteilichkeit anzuerkennen, daß die Refor-

---

[1] *Folengus*, Commentar. in Psalmos. Ps. 102 (Basil. s. a. 1543? 1549? 1557?) fol. 339. b.

[2] *Folengus*, Psalm. 126, fol. 406. Wie dieses gediegene Werk aus Monte Cassino zum Druck nach Basel gekommen ist, bleibt ein Rätsel. Diese erste Ausgabe ist augenscheinlich öfter im protestantischen Sinn gefälscht und steht deshalb mit Grund auf dem Index. Die späteren gereinigten Ausgaben sind unbeanstandet geblieben. Die oben angezogene Stelle ist sicher nicht interpoliert.

mation vielfach einen ganz bedeutenden Aufschwung des sittlichen und des religiösen Lebens mit sich gebracht habe. Demgemäß lege das Streben nach einer wirklich unbefangenen Würdigung des Reformators jedem, auch dem Gegner, die Pflicht auf, sich in die neue, religiöse Weltanschauung, die er begründet hat, hineinzuversetzen, um so von einem höheren Gesichtspunkte aus empfänglich für die Wahrheit zu werden, daß Luther auch auf dem religiösen Gebiete seine eigentümliche Größe gezeigt und sich als Wohltäter der Menschheit bewiesen habe.

Welche Antwort gibt die Geschichte, richtiger gesagt, die Philosophie der Geschichte auf diesen Satz?

Unbestreitbar ist, daß die Einführung der Reformation vielfach für den ersten Augenblick zu einer sittlichen und religiösen Neubelebung führte. Nicht selten wurden die öffentlichen Häuser geschlossen, öffentliche Ärgernisse durch sittenlose Schauspiele und Aufzüge abgestellt und strenge Verfügungen gegen den Wucher erlassen. Dafür wurde der Gottesdienst besucht und das Abendmahl unter beiden Gestalten empfangen von Leuten, die sonst wenig Eifer gezeigt hatten, nicht zu reden von der Begeisterung für die Bibel und für das deutsche Kirchenlied.

Dieß die unleugbare Wahrheit. Was bedeutet sie?

Wir legen nicht übermäßiges Gewicht auf den Reiz der Neuheit, aber wir müßten den Menschen schlecht kennen und müßten aller psychologischen Erklärung der geschichtlichen Ereignisse den Abschied geben, wenn wir diesem Zug nicht auch einen Einfluß zugeständen.

Um ein Bedeutendes wirksamer ist bei allen ähnlichen Vorgängen der Widerspruchsgeist oder doch der Ehrgeiz, sich dem Gegner überlegen zu zeigen. Da kann man glühendes Interesse zeigen für Dinge, die einem weit gleichgiltiger und verhaßter waren als ein Trunk lauen Wassers. Als Frohschammer von der Kirche verurteilt war, strömten einige Tage Juristen, Mediziner und Alchymisten zum Hörsal für Philosophie, daß man glauben mochte, die Zeit Alberts des Großen blühe wieder auf. Und welche Begeisterung für den Besuch der Kirche und für die Reinheit der Lehre in den Tagen des Deutschkatholizismus und wieder in denen des Altkatholizismus Männer ergriff, die seit Jahrzehnten kaum gewußt hatten, welcher Religion sie zugehörten, das ist genugsam bekannt. Es wird wohl kein freventliches Urteil sein, wenn wir die religiöse Begeisterung, die nun auf einmal Männer wie Sickingen und Hutten, wie Philipp von Hessen und Moriz von Sachsen erfüllte, ungefähr auf ähnliche Weise erklären.

Wir wollen damit nicht geleugnet haben, daß schon auch edlere

Gründe zu dem gedachten Aufschwung mitgewirkt haben. Eine Reaktion war damals in vielen Stücken dringend notwendig. Gewiß war die Lage der Dinge in jenen Tagen nicht so heillos und nicht so allgemein schlecht, wie sie herkömmlich dargestellt wird, aber gut war sie sicher auch nicht. Das schlimmste war jedenfalls das Vertrösten, die falsche Zuversicht, das Gehenlassen, die Halbheit, bei den Besseren die Folge von Mutlosigkeit und Pessimismus, bei den meisten Bequemlichkeit, Feigheit, Menschenfurcht, Selbstentschuldigung, kurz Lauigkeit, Schlendrian, Optimismus, oder, wie das Volk zu sagen pflegt, Wurstelei und Schlamperei. Die Menschen sind immer und überall die gleichen. Unzufrieden ist jeder. Reformiert wird alles auf dem Papier und mit dem Mund. Aber nur ja keine Mahnung zur Tat, sonst hat einer alle gegen sich, die Unzufriedensten am meisten. Droht auch nur einer Ernst zu machen, dann wendet sich das Blatt, dann ist alles unübertrefflich, dann ist der Hinweis auf die Schäden ein Verbrechen, dann erntet die Mahnung zur Reform Haß und das Wort religiöse Gefahr Hohn und Verachtung. So im Staat, so in der Gesellschaft, so leider selbst in religiösen Dingen. Da müssen dann natürlich meist gewaltsame Umwälzungen der guten Sache zum Durchbruch verhelfen.[1] Freilich nicht ohne großen Schaden für das Ganze. Denn indem sie die Hindernisse für eine Reform hinwegschaffen und den besseren Regungen Luft machen, schwemmen sie vielleicht das Zehnfache von guter Saat und vielfach selbst von fruchtfähigem Erdreich mit sich fort. Auf diese Weise werden mitunter die radikalsten Elemente zu erhaltenden und die zerstörendsten Ereignisse segenbringend im einzelnen bei aller Verwüstung im großen. Denn etwas Gutes und Wahres enthalten sie ja immer unter allem Falschen und Schlimmen.[2] Das gilt insbesondere von der Häresie, die nicht bloß viele Wahrheiten des christlichen Glaubens festhält,[3] und diese dann um so entschiedener betont, je heftiger sie die andern angreift, sondern auch den Mangel an Treue gegen die Lehre durch desto lebhaftere Betonung des Wandels und der Tat vergessen zu machen sucht.[4] Zweifelsohne läuft dabei viel Schein[5] und viel falsche Sicherheit auf die selbstgemachte Heiligkeit mit unter.[6] Niemand leugnet indeß, daß auch wahrhaft gutes neben dem Irrtum einhergehen kann.[7]

[1] Vgl. *Augustin.* De Genesi contra Manichaeos, l. 1, c. 1, n. 2.
[2] *Gregor Mag.* Moral. l. 5, n. 28, l. 8, n. 65.
[3] *Augustin.* Epist. 93, c. 11, n. 46; contra Faustum, l. 32, c. 17.
[4] *Augustin.* Serm. 71, c. 19, n. 32; De unitate Ecclesiae, c. 19, n. 49.
[5] *Gregor Mag.* Moral. l. 20, n. 16.
[6] *Gregor Mag.* Moral. l. 5, n. 42.
[7] Ib. l. 16, n. 7.

Das trifft namentlich zu für die ersten Zeiten des Kampfes gegen die alte Wahrheit. So übertrieben es auch ist, wenn man den Krieg als Tugendschule preist, so ist es dennoch unbestreitbar, daß der Kampf, mag er schon die bösen Leidenschaften entfesseln, auch die guten Seiten des Menschen zu größerer Anstrengung treibt. Allerdings gilt das nur für kurze Zeit. Je länger er dauert, desto mehr gewinnen die schlimmen Wirkungen die Oberhand, und alsbald macht die anfängliche Erhebung einer um so ärgeren Verwilderung Platz.

Wie sehr beides durch die Geschichte der Reformation bestätigt wird, das ist so oft dargestellt worden, daß wir uns eine abermalige Schilderung wohl ersparen dürfen.[1] Den Zorn und die Verzweiflung Luthers über die Zunahme der sittlichen und religiösen Verwilderung kann nur seine eigene heftige Ausdrucksweise schildern.[2] Die Evangelischen, sagt er, seien jetzt siebenmal ärger geworden als sie zuvor gewesen seien, ehe sie das Evangelium kennen gelernt hätten.[3] Unter dem Papsttum hätten diese verzweifelten Leute so viel getan, und jetzt täten sie nichts mehr.[4] Es herrsche eine Lasterhaftigkeit, eine Frechheit, eine Verachtung des Wortes, eine Vernachlässigung der Religion, eine Gottlosigkeit, als ob alles vom Teufel besessen sei,[5] und als ob die Menschen eitel Vieh und Bestien wären.[6] Er habe nur den einen Wunsch, daß Gott alles in Trümmer schlage, denn er sei es satt, in diesem gräßlichen Sodoma zu leben.[7]

58. Dies die Antwort der Geschichte auf die Behauptung, daß die Reformation der Ausgangspunkt zu einer religiösen Erhebung gewesen sei.

Wir wissen zwar, daß die sittliche Verwilderung mit der Zeit wieder abgenommen hat. Wir wissen aber auch, daß die religiöse, besser gesagt antireligiöse Aufklärung von Jahrhundert zu Jahrhundert zugenommen hat.

Von den sittlichen Folgen der Reformation wollen wir schweigen, denn gesündigt wird überall. Von den religiösen aber können wir nicht absehen, denn sie sind die Folge der Lehre selbst.

---

[1] Darüber handelt der I. und der II. Band von Döllingers Reformation. Ebenso dürften wir fast das ganze Werk von Janssen anführen; s. insbesondere VIII, 359 ff. und dessen Schrift: An meine Kritiker (I), 178 ff. Ebenso Denifle, Luther I², 797 ff.

[2] Döllinger, Die Reformation I², 288—359.

[3] Erl. 36, 411; 6², 178 f.

[4] Erl. 13², 391.

[5] Opp. Exeget. lat. 5, 327.

[6] Opp. Exeget. lat. 2, 86.

[7] De Wette V, 503.

Gut also: Wenn das, wozu Luther den Anstoß gegeben hat, ihm zugerechnet werden muß, welches Urteil müssen wir dann über ihn fällen?

59. Merkwürdig, daß die Berufung auf die segensreichen Folgen der Reformation mit solcher Zuversicht immer nur solange auftritt, als Aussicht darauf besteht, wir würden uns auf dieses Gebiet nicht begeben. Kaum haben wir jedoch erklärt, daß wir darauf eingehen, so beginnen die Einschränkungen. Selbstverständlich, heißt es, darf niemand den Zustand der heutigen Auflösung, den man nicht mehr Christentum nennen kann, mit der Reformation in Verbindung bringen. Nur das wollten wir sagen, daß sich der Protestantismus auf Jahrhunderte hinaus als Hort gegen die vollständige Zersetzung des Christentums gezeigt, daß er immerhin einen ansehnlichen Teil der Wahrheit festgehalten und daß er sich für viele Geschlechter als eine segensreiche Quelle des religiösen Lebens erwiesen hat.

Diese Einschränkungen sind so eigentümlich unbestimmter Art, daß wir wieder einmal unsere ganze Verehrung vor der faßlichen, kräftigen Redeweise Luthers zum Ausdruck bringen müssen. Hier wäre sie recht an ihrem Platz. Wir wollen uns aber aus Achtung vor den Männern, die wir eben sprechen hörten, befleißen, bei aller Klarheit möglichst bescheiden zu antworten. Die vernommene Ausflucht können wir jedoch nicht gelten lassen, weder in dem, was sie abweist, noch in dem, was sie behauptet. Wir geben zu, daß sie nichts irriges behaupten will, sie ist aber irrig in sich und zudem ein Zeichen von Unsicherheit und Verlegenheit.

60. Selbstverständlich, sagt sie, soll der traurige religiöse Nihilismus im Schoß des modernen Protestantismus nichts mit der Reformation zu schaffen haben. Warum aber sollen wir uns mit dem Worte selbstverständlich zum Schweigen bringen lassen? Uns ist gerade dies nicht selbstverständlich. Uns ist vielmehr umgekehrt selbstverständlich, daß aus ihm dieser Zerfall hervorgegangen ist, daß er aus ihm hervorgehen mußte. Eben die Stimmführer der allergründlichsten Auflösung, die allerfreisinnigsten Geister, eben sie beteuern, sie allein hätten Luther verstanden, sie allein seien die ächten Erben seines Geistes.[1] Über diesen Punkt wird später noch zu reden sein.

61. Wie will denn auch jemand die Nichtberechtigung dieser ihrer Behauptung beweisen? Hat Luther für die Seinen mit göttlicher Autorität die göttliche Wahrheit unumstößlich festgesetzt? Wer von ihnen hat denn je geglaubt, daß er allein alles Recht hatte, den Baum der kirchlichen

[1] Vgl. Weiß, Die religiöse Gefahr[3], 187.

Lehre und des kirchlichen Lebens gerade bis zu der Linie hin zurückzuschneiden, bis zu der es ihm gefiel? Und wer kann dem Baume selbst wehren, weiter zu vermodern, wenn ihm einmal das Mark und die Gänge für den Lebenssaft ausgeschnitten sind? Hat Luther die Freiheit, seinen Glauben selber zu schaffen, die Befugnis, sich jeder Auktorität gegenüber auf sein Gewissen zu berufen, das Recht und die Pflicht, nur das als Religion anzuerkennen, was er in seinem Innern als wahres Christentum empfand — kurz hat Luther das, was man das größte Geschenk und den innersten Kern der Reformation nennt, die Autonomie, die Selbstherrlichkeit nur sich erkämpft und nicht für jeden?

62. Auf dem Gebiete der Lehre also läßt sich das angefochtene „Selbstverständlich" nicht erweisen, wohl aber das gerade Gegenteil. Und auf dem Gebiet der Geschichte steht es sicher nicht besser, sonst würde man sich nicht mit so unbestimmten Ausdrücken begnügen. Auf Jahrhunderte hinaus, für lange, für viele Geschlechter, behauptet man, habe sich die Reformation segensreich erwiesen. Mit welchem Jahrhundert, mit welchem Geschlecht ist dieser Segen erloschen? Hat auf Spener noch der Segen Luthers geruht? Auf Bengel, auf Schleiermacher, auf Hengstenberg? Warum hat die Reformation noch Anspruch auf das Geschlecht, dem Edelmann, Bahrdt, dem Bretschneider und Röhr angehört haben, die Zeit aber, in der Vilmar und Thomasius, in der Philippi und Luthardt gewirkt haben, warum ist es so selbstverständlich, daß diese nicht mehr mit der Reformation in Verbindung dürfe gebracht werden!

Hier stimmt offenbar etwas nicht. Entweder hat man ein Recht, die besseren Erscheinungen in der Zeit nach der Reformation dieser zu gute zu halten, und dann muß sie auch die Verantwortung für die schlimmen Zustände tragen. Oder sie lehnt diese von sich ab, und dann kann sie die früheren, verhältnismäßig besseren Erscheinungen nicht zu ihren Gunsten deuten. Die Entwickelung einer geistigen Richtung kann man nicht an irgend einem beliebigen oder mißliebigen Punkt mit dem Messer auseinanderschneiden, noch kann man aus den Folgen einer Umwälzung die herauslesen, die zu ihren Gunsten sprechen, die aber, die unbequem werden, mit Verachtung zurückweisen, ungefähr wie die Kinder die Rosinen aus dem Teig stipitzen, ihn aber der Gährung überlassen.

63. Indes das alles sind verhältnismäßig Nebensachen. Eine schwerer ins Gewicht fallende, eine verhängnisvolle Sache ist aber die andere Behauptung, die Reformation habe ja doch nicht wenige Bestandteile der alten Wahrheit aufrecht erhalten und nicht wenige Keime des religiösen Lebens bewahrt, die sich, zu neuen Ordnungen

in einem neuen kirchlichen Gemeinschaftswesen gebildet, segensreich für Viele erwiesen hätten. Das müsse man ins Auge fassen, wolle man über die Reformation ein billiges Urteil fällen.

Auf die Wage der theologischen Abschätzung dürfen wir diese Worte nicht legen, da würde das Ergebnis übel ausfallen.

Bleiben wir auf dem Boden der geschichtlichen Betrachtungsweise.

64. Wir legen auch nicht weiter Gewicht darauf, daß diese Ausführungen das post hoc mit dem propter hoc zu verwechseln scheinen. Die Geschichte der Kultur kennt aber gar viele Erscheinungen, deren Wurzeln in viel frühere Zeiten zurückreichen. Bekanntlich treten die Wirkungen geistiger Anstöße in ihrer ganzen Bedeutung oft erst sehr spät an den Tag, im Guten sowohl wie im Bösen. Wir haben das soeben an den Früchten der Reformation gesehen, die jetzt erst zur Reife gedeihen. Doch davon haben wir an einem anderen Orte gehandelt.[1] Hier gehen wir darüber hinweg zur Erörterung weiterer Folgerungen.

65. Man kann uns nämlich entgegnen, gerade wenn man mit dem von uns soeben ausgesprochenen Satz einverstanden sei, spreche dieser für die von uns angefochtene Behauptung. Das lange Fortwirken so vieler christlichen Lehren und Lebensgrundsätze in den Kreisen des Protestantismus zeige eben, daß die Reformation keineswegs alles Wahre und Gute vernichtet, sondern daß sie ein starkes, fruchtbares Stück des alten Christentums beibehalten habe, und darum verdiene sie wenigstens nach dieser Seite hin unsere Anerkennung. Man möge also aufhören, die Reformation als ein bloßes Werk der Zerstörung zu verurteilen, vielmehr solle man zugestehen, daß sie auch ein Werk der Erhaltung, ja des Umbaues und der Weiterentwickelung gewesen sei.

66. Dieser Satz enthält einen Vorwurf, der sicher nicht begründet ist. Nichtsdestoweniger danken wir seinen Urhebern dafür, weil sie uns dadurch eine Wahrheit ins Gedächtnis rufen, die man ja, dank der menschlichen Gebrechlichkeit, im Widerstreit gegen den Irrtum übersehen könnte. Schon Beda der Ehrwürdige sagt[2] und Hincmar von Reims sagt[3] es ihm nach, daß keine falsche Lehre existiert, der nicht etwas Wahres beigemischt wäre. Und Cyrillus von Alexandrien schreibt, daß man nicht

---

[1] Weiß, Apologie des Christentums I[4], 224 ff.

[2] Nulla falsa doctrina est, quae non aliqua vera intermisceat. *Beda*, Comment. in Lucam l. 5 (Migne, P. L. 92, 542. c)

[3] *Hincmar*, De praedestinatione dissert. posterior c. 19; c. 38, 2. (Migne, P. L. 125, 173. 423.)

alles zu verwerfen brauche, was die Häretiker ſagen, da ſie ja mancherlei bekennen, was auch wir bekennen.[1]

Soweit ſagt die gemachte Einwendung nichts, was nicht auch wir anerkennen. Sie kämpft dafür aber in der Anwendung auf unſere Frage gegen Behauptungen, die wohl noch kein beſonnener Menſch gemacht hat. Niemand betrachtet den Proteſtantismus als einen Orden der reinen „Nullbrüder". Ein Werk völliger Zerſtörung kann die Reformation ſchon darum nicht ſein, weil ja noch heute viele Überreſte aus der vorreformatoriſchen Zeit entweder kümmerlich aufrecht ſtehen oder zum Teil erhalten auf dem Boden umherliegen. Eine bloße Zerſtörung gibt es ſo wenig als einen reinen Irrtum oder etwas abſolut Falſches oder abſolut Böſes. Alles Böſe ruht auf etwas Gutem, alles Falſche auf etwas Wahrem.[2] Wenn dem nicht ſo wäre, müßten wir das Böſe als das Vacuum in der ſittlichen Ordnung, den Irrtum als die Aufhebung der logiſchen und der ontologiſchen Welt betrachten. Der Irrtum kann

---

[1] Οὐ πάντα, ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοὶ, φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρὴ, πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν, ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν. *Cyrill. Alex.* Epist. 44 (ol. 37) ad Eulogium (P. Gr. 77, 255. a).

[2] Sicut quaelibet privatio fundatur in aliquo subjecto, quod est ens, ita malum fundatur in aliquo bono et falsum in aliquo vero: *Thomas*, 1. q. 17. a. 4 ad 2. Veritas et falsitas fundantur super idem fundamentum: *Bonaventura* 2. d. 37. a. 2. q. 3. ad 1. Malum non agit nisi in virtute boni: dazu Köllin, 1. 2. q. 18. a. 1. Non est intelligibile, falsitatem, quae est sola privatio veritatis, esse sine subjecto: *Biel*, 2. d. 37. a. 2. concl. 2. 1501. II, fol. s. II. *Vorillong* 2. d. 37. ad 2. Venet. 1502. fol. 148.v und nach ihm *Pelbartus* a Temesvar, Rosarium Theologiae aureum tom. II. Hagenau 1504. verb. falsitas. fol. o. 2 r. *Altenstaig*, Lexicon theol. ed. Venet. 1588, 165 r. Malum quippe sine substantia est, quod tamen utcumque sit, in boni natura coalescit. *Beda*, In Luc. l. 2 (Migne, P. L. 92, 413. d. Vgl. *Signoriello*, Lexicon peripateticum p. 211: malum non totaliter consumit bonum. S. dazu *Thomas de Argentina* 2. d. 34. a. 2. a. 4. Nihil usque adeo infirmum ac plane vitiosum, quod non vel alicujus boni rationem prae se ferat (Eust. de *Zichenis*, Errorum M. Lutheri refutatio; ed. Pijper, Primitiae Pontificiae, p. 228). Vgl. oben Nr. 50. Darum ſagt Berthold von Chiemſee in ſeiner volkstümlichen Weiſe: Dann dieſelben verkerten lerer vermengen jren fürtrag mit ettlichen guoten leren, dadurch die lewt bewegt werden, Jnen zeglawben in allen iren entſchidungen. Darauf aber gar weislich zemerckhen daz die guote lere, ſo mit gifft vermiſcht iſt, nit auch vergifft und gevärlich zenießen werde. Wo ain ſlang einen guoten apfel jm mawl zuo dir trueg, on zweifel dw wurdeſt denſelben apfel, wiewol er guot, dannoch nit gern eſſen, umb daz jne ain gifftige ſlang jm mawl gehabt hat. Alſo ſulteſt dich awch huetten vor worten und ſchrifften gifftiger lewt. Ob dieſelben gleich etwas wares oder guots zuo zeitten aws jrem mund fürbringen, thuon ſy doch ſolhes zuo betrug der ainfalltigen. Tewtſche Theologey. Vorrede, § 3. (München 1528. fol. a.vr)

aber nur existieren dadurch, daß er sich an eine Wahrheit hängt und diese entstellt. Darin liegt eben seine verführerische Kraft und seine unverwüstliche Dauer.

67. Der angeführte Satz zieht aber zweitens aus dieser Wahrheit einen Schluß, der weit über das Richtige hinausspringt. Wer will denn die kunstvollen Barbaren, die das Colosseum als Steinbruch für den Palazzo di Venezia ausgebeutet haben, als Erhalter der wundervollen Ruine betrachten? Von der Trajanssäule und von der Statue des Marc Aurel kann man sagen, daß sie die Verwüster Roms erhalten haben, da sie sich um religiöser Gründe willen ausdrücklich deren Zerstörung widersetzten. Die übrigen Denkmäler ließen sie stehen, sei es, daß ihre Kraft nicht hinreichte, um sie ganz zu vernichten, sei es, daß sie sich die Vernichtung auf eine andere Zeit versparten, sei es, daß es ihnen überhaupt nicht einfiel, auch an diese Hand zu legen.[1] An der Bereitwilligkeit dazu dürfen wir nicht zweifeln, dafür haben sie Beweis genug abgelegt. Viele von diesen Bauten gingen von selbst ihrem Untergang entgegen, da man allen Schutz gegen Wind und Wetter oben weggenommen, da man unten an den Fundamenten gelockert, da man an den Wänden gerüttelt und sie durchlöchert hatte, so daß der völlige Verfall nur eine Frage der Zeit war.

Damit haben wir ein Bild von der Tätigkeit Luthers. Seine Arbeit war nicht lauter Zerstörung, aber sie war ihrer innersten Natur nach negativ, wie wir später sehen werden. Vieles ließ er einstweilen auf sich beruhen. Das ist aber keine Erhaltung. Und auch wo er eine Lehre vorerst nicht umstieß, da legte er doch den Grund und gab den positiven Anstoß zum späteren gänzlichen Umsturz. Wir werden zwei Beispiele an der Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit und von der Gottheit Christi kennen lernen, wenn wir die Dogmatik Luthers untersuchen.

68. Drittens aber geht die uns entgegengestellte Behauptung vollends zu weit, indem sie uns zumutet, wir sollten wenigstens das, was der Protestantismus, wenn auch nicht erhalten, so doch hat stehen lassen, dankbar hinnehmen und unsererseits zur Verteidigung der Wahrheit verwenden. Denn ganz abgesehen davon, daß der Protestantismus, wie Herrmann sagt, denselben Wortlaut meist in anderem Sinn versteht, als wir, wie sollten

[1] Von diesem Gesichtspunkt aus mag Prof. W. Bousset das Richtige sagen mit seinem freilich schlimmer gemeinten Satz, die Reformatoren hätten das Dogma von der Gottheit Christi in einer „schwachen Stunde" übernommen. Darüber Allg. Evangel. Luther. Kirchenzeitung 1906, 308.

wir uns auf ihn berufen können, der das, was er noch festhält, aus völlig verschiedenen Gründen annimmt, aus Gründen rein menschlicher und persönlicher Art, die dem übernatürlichen Beweggrund unseres Glaubens geradewegs entgegenstehen! Sollten wir uns etwa, um das an einem faßlicheren Beispiel klar zu machen, auf die Mitteilungen der Spiritisten berufen, weil diese ja doch die Lehre von einer unsichtbaren Welt voraussetzen und weil sie zum mindesten ein Protest gegen den vollendeten Materialismus sind? Damit können wir uns höchstens unter der Bedingung einverstanden erklären, daß es in rein historischem Interesse geschehe. Wir anerkennen auch am Spiritismus wie an jeder Verirrung den Rest von verzerrter Wahrheit, aber wir mißbilligen deren Verwendung zum Erweis der Wahrheit ebenso, wie wir es mißbilligen, wenn jemand verdorbene Lebensmittel verwendet, um die Armen auszuspeisen.

69. Dies vorausgeschickt, kann es nicht schwer sein, das Richtige in unserer Frage zu treffen. Die Sachlage verhält sich — natürlich nur vergleichsweise — ähnlich, wie die Entstehung der Religionen am Anfang der Weltgeschichte vor sich gegangen ist. Die Menschen nahmen aus dem Paradies und abermals aus der Arche mancherlei Reste von Religion in die weite Welt mit sich, aber die wahre Religion hatten sie verloren. Sie bewahrten die Erinnerung an die Religion, die sie einstmals geübt hatten, in verschiedenen einzelnen Lehrstücken und gottesdienstlichen Übungen. Nur hatten diese nicht mehr den Charakter, den sie früher besessen hatten, d. h. sie waren nicht mehr wesentliche Bestandteile der übernatürlichen Religion, sondern nur losgerissene, abgesprengte Stücke ohne lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen, somit auch ohne Leben in sich, und damit unrettbar der Veränderung und zuletzt der Verwesung preisgegeben wie die abgeschnittenen Zweige und Sprossen des Weinstockes. So hatten die Völker allerdings Religionen, aber keine einzige war die übernatürliche Religion, keine einzige konnte auch nur die natürliche Religion genannt werden. Man kann das Übernatürliche, das sich dem Natürlichen veredelnd aufgepfropft hat, nicht zerstören, ohne daß das Natürliche schwer beschädigt wird. Trotz so mancher Überbleibsel der alten Wahrheit war jede dieser Religionen eine Karrikatur der Religion, beständigem Wechsel, beständiger Ausleerung, beständiger Verschlimmerung preisgegeben.

70. Ebenso verhält es sich mit all den religiösen Genossenschaften, die das Werk der Reformation sind. Jede hat zwar einen größeren oder geringeren Teil von Anklängen an die verlassene übernatürliche Religion mit sich genommen, aber keine ist mehr die christliche Kirche,

keine stellt die übernatürliche, keine auch nur die natürliche Religion dar. Der Grund davon ist leicht zu sehen. Die übernatürliche Religion, das Christentum, ist ein lebendiger Organismus, eine in sich geschlossene, vollkommene, lebendige Einheit. Aus einer solchen kann man keine lebensfähigen Teile herausreißen und weiter fortentwickeln. Nur ganz unvollkommene Lebewesen vertragen eine Teilung und geben Teile ab, die wieder das gleiche unvollkommene Leben leben. Je höher ein Organismus steht, desto weniger läßt er eine Zerkleinerung zu. Ein wahrhaft einiger Organismus, in dem das Leben nicht das bloße Zusammenwirken aus den einzelnen Teilen und ihren Kräften ist,[1] sondern von einem höheren Lebensprinzip her auf die Teile ausfließt,[2] stirbt bei einem Eingriff selber ab, weit entfernt davon, daß er den abgetrennten ehemaligen Bestandteilen sein Leben mitteilte.

71. Zum mindesten ist es aber eine sehr mißverständliche Ausdrucksweise, wenn man sagt, der Protestantismus habe ja doch einen Teil der Wahrheit mit sich genommen, und insofern, wenigstens teilweise, das Christentum bewahrt. Die Wahrheit läßt sich nicht teilen. Einzelne Wahrheiten, besser gesagt, einzelne Gegenstände, mit denen sich das Streben nach der Wahrheit befaßt (objecta veritatis), hat er freilich festgehalten, nur machen diese nicht den Glauben, nicht die Religion, nicht das Christentum aus.

Die Auffassung, als gebe es ein begrenzteres und ein umfangreicheres Christentum, ein Christentum, das aus einer größeren Menge von Glaubenssätzen und von Übungen bestehe, und ein anderes, das sich rein innerlich auf den „Geist" und auf das „Wesen" beschränke, wie Strauß sagt, eine „Grundform des Christentums" und verschiedene „Mischformen", diese Ansicht ist so mechanisch, so hölzern, um nicht zu sagen so materialistisch, daß hiebei von einem Verständnis für den Geist und das wahre Wesen des Christentums keine Rede mehr sein kann.

Leider ist sie nur allzu verbreitet. Schon Lactantius kennt jene Art von Apologetik, die da meint, man könne ja aus einzelnen Aussprüchen der Ungläubigen und aus Bruchstücken der verschiedenen heidnischen Religionen so ziemlich die meisten Lehren des Christentums zusammenstellen. Das, meint er, ist allerdings nicht so schwer. Nur entsteht daraus nicht das Christentum. Dieses kann nur der, der selber Christ ist, aus jenen

---

[1] Totum quantitativum. Thomas 1. q. 8. a. 2 ad 3; 1. q. 76. a. 8.

[2] Totum essentiale sive perfectionis. Ebend.

Stellen nicht zwar zusammenstellen, wohl aber als der Vernunft nicht widersprechend nachweisen, und auch das nur stückweise.[1]

Und so ist es. Die christliche Wahrheit ist ein in sich geschlossenes, lebendiges Ganzes, das von innen heraus, von einem gemeinsamen Lebensprinzip, der göttlichen Offenbarung, beseelt wird.[2] Das Christentum ist nicht deshalb wahr, weil seine einzelnen Lehren wahr sind, sondern alle einzelnen Lehren sind als wahr bewiesen, sobald das Christentum im Ganzen als göttliche Offenbarung erwiesen ist. Man kann auf der Anatomie aus den verschiedenen Körperteilen, die herumliegen, einen vollständigen Körper zusammenstellen, aber nicht den Menschen. Erst der lebendige Mensch, dann seine Teile, nicht umgekehrt. Dies ist auch die einzig berechtigte Auffassung von der christlichen Wahrheit. Der Einfluß, den die richtige oder die unrichtige Betrachtung dieses Gegenstandes auf die Apologetik, auf die Dogmengeschichte, auf die Religions- und die Reformationsgeschichte ausübt, ist unverkennbar.

72. Daraus folgt, daß der Glaube des Christen nicht geteilt werden kann. Man kann aus den einzelnen Sätzen, die der Christ im Glauben annimmt (objecta fidei), einzelne ausscheiden, andere belassen. Indem man aber die einen verwirft, ist der Glaube selbst entschwunden, sowie die Seele entschwunden ist, wenn man den Körper in Stücke zerlegt und von diesen auswählt, was einem beliebt. Man kann dann diese oder jene Lehren des Glaubens festhalten. aber man hält sie nicht mehr fest als Glaubenslehren, als Dogmen. Man hält sie fest, entweder weil man sie kraft seiner eigenen souveränen Autonomie festhält, oder weil man glaubt, ihre Wahrheit mit wissenschaftlichen, also menschlichen Mitteln erweisen zu können, oder gemäß dem Gesetze der Trägheit, weil es bisher so geübt wurde, weil man keinen rechten Grund findet, auch diese zu leugnen, oder weil sie stehen blieben wie die Pfeiler einer gesprengten Brücke. Das ist nur ein philosophischer, ein geschichtlicher, kurz ein menschlicher Glaube, nicht der übernatürliche Glaube, nicht die göttliche Tugend des Glaubens.[3] Wer in einem Stücke, das zum Glauben gehört, den Glauben weigert, der hat den Glauben verlassen, und was er sonst noch glaubt, das glaubt er nicht um des Glaubens willen, sondern auf seine eigene Autorität hin.[4]

---

[1] Lactant. Instit. 7. 7.

[2] Vgl. Weiß, Apologie des Christentums III[3], 347 f.

[3] Vgl. Weiß, Die religiöse Gefahr[3], 417 f. 443 ff.

[4] *Hilar.* De Trinit. l. 11, n. 2; Contra Constantium, n. 24. *Augustin*, C. Faustum l. 17. c. 3. *Thomas* 2. 2. q. 5, a. 3. Über diesen Punkt war Luther

73. So wenig aber der Glaube eine Teilung verträgt, so wenig kann das Christentum einer Teilung unterworfen werden. Hier gilt das Wort des Herrn: Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut (Luc. 11, 23). Da haben wir nur die Wahl, entweder alles beisammen zu lassen und zusammen zu halten, sowie er alles in einem Ganzen gegeben hat und weil alles als unteilbares Ganzes von ihm stammt, oder seine Stiftung zu zerstören und die auseinander gerissenen Glieder der Verwesung zu überantworten. Mag sein, daß einer das nicht ausdrücklich beabsichtige, es ergibt sich trotzdem notwendig aus der Natur der Sache.

Bei einem solchen Zustand der Dinge ist heute offenbar alles in Frage gestellt. Das, was etwa noch beibehalten wird, ist so wenig sicher, als das war, was bereits abgeschafft wurde. Eine verpflichtende Wahrheit, eine bleibende Lehre gibt es auf diesem Standpunkt nicht.[1] Kein Glaubensbekenntnis bindet, keine Stelle der heiligen Schrift, kein Ausspruch des göttlichen Heilands, nicht einmal das, was einer vor

recht unterrichtet (Walch 9, 1033; Gal. 2, 334), denn darüber bestand damals Einhelligkeit unter allen Schulen. Der einzige *Durandus* 3. d. 23. q. 9. no. 8. Venet. 1571. p. 256a hatte seiner Zeit eine, übrigens auch nur zum Teil abweichende Meinung aufgestellt. (vgl. gegen ihn *Capreolus* 3. d. 25, a. 2. § 3; a. 3 § 3. ed. Paban et Pègues, Turon. 1904 V, 312. 318 sq.) Nicht einmal die Nominalisten wichen hierin von der allgemeinen Lehre ab. Auch sie unterschieden die virtus fidei infusa, d. h. die theologische Tugend des Glaubens auf der einen Seite, auf der anderen den rein menschlichen (fides humana), mit philosophischen Mitteln (fides philosophica) oder auf dem Weg der Erziehung und der Erfahrung (fides historica) erworbenen Glauben. Für diesen war damals der Ausdruck fides acquisita herkömmlich. *Gerson*, Quae veritates sunt credendae? ed. Dupin 1706. I, 27. b; Joa. *Breviscoxa*, De fide a. 1. § 2. Ebda. I, 820 sq. Nicol. De *Niisse*, Resolutio Theolog. ed. Venet. 1568, 326r. *Altenstaig*, Lex. Theolog. ed. Venet. 1583. 171r. Der göttliche Glaube geht verloren, wenn einer auch nur einen einzigen Glaubensartikel mit Wissen und Willen verleugnet (Petr. de *Alliaco*, In 3. Lib. Sentent. q. 1. a. 2. Ed. Jo. Barbier, s. l. et a. fol. 223; *Tostatus*, In Matth. Evangel. c. 16, q. 23; ed. Venet. 1728. XXI, 283. *Biel*, 3. d. 23. q. 2. a. 3. 1501. III. fol. n. nr. Guil. de *Vorillong* 3. d. 26. ad 2. Venet. 1502, fol. 94v. *Pelbart* de Temesvar, Rosarium Theolog. v. fides a. 3, § 5. Hagenau 1507. III. fol. m4., weil dieser Glaube alle Artikel in gleicher Weise und aus gleichem Grund umfaßt (Bonavent. 3. d. 29. q. 1. ad 3), und weil ein Akt des Unglaubens oder der Häresie den übernatürlichen eingegossenen habitus fidei, den jeder Akt des göttlichen Glaubens voraussetzt, zerstört. Es kann somit der Häretiker zwar glauben, jedoch nur mit eigenem, d. h. menschlichem Glauben (*Thomas* 2. 2. q. 5. a. 3. ad 1. „propria voluntate et judicio"; *Dionys. Carthus.* 3. d. 24. q. 3; Colon. Agripp. 1535. III. 203 b). Das will Tertullian (De carne Christi, c. 15) sagen mit dem Worte: haeretici credendo non credunt (nämlich supernaturaliter vel actu fidei theologicae). Im nämlichen Sinn sagt Hilarius: Fidem sine fide praetendunt (Ad Constant. l. 2, no. 9.)

[1] Weiß, Die religiöse Gefahr[3], 189.

wenigen Minuten als seine Überzeugung ausgesprochen hat. Da gibt es kein Dogma, sondern nur Lehrentwickelung und Richtungen, keinen Glauben, nicht einmal mehr „Glaubensurteile", wie man früher wohl noch sagte, sondern nur Werturteile, Meinungen, Stimmungen.[1] Was gestern zugegeben wurde, das wird heute zurückgenommen, was heute Häresie ist, das gilt morgen als Orthodoxie.[2] Vom Erhalten zu reden ist unmöglich, die sogen. Weiterbildung ist nichts als weitere Auflösung.

74. Das Gesagte reicht hin, um die Geschichte des Protestantismus zu erklären. Auf die theologische Erklärung der berührten Gegenstände brauchen wir uns zu diesem Zwecke nicht einzulassen. Umgekehrt ist auch die Geschichte des Protestantismus der beste Beweis für die Wahrheit des Gesagten. Wir haben hier die Geschichte eines langsamen, langwierigen Hinsiechens, Absterbens, Verwesens vor uns. Nur mit tiefster Herzensbewegung können wir die übermenschlichen Anstrengungen so vieler ernster, edler Geister betrachten, die alle darauf bedacht waren, dem Sterbenden neues Leben einzuflößen. Es war nicht bloß vergeblich, sondern diente nur dazu, den Auflösungsprozeß zu beschleunigen. Die Geschichte des Pietismus ist ein schlagender Beweis dafür. Es mußte so kommen und es muß so bleiben, so lang die Voraussetzungen, die der Protestantismus geschaffen hat, unverändert fortdauern.

75. Den Anfang hiezu darzustellen ist die Aufgabe, die sich Denifle in seinem Werke über Luther und das Luthertum gesetzt hat. Leider ist es ihm nur gegönnt gewesen, ein Stück davon, und bei weitem nicht das wichtigste, zu behandeln. Er konnte nur die Person und die Lehre Luthers schildern, dann entsank ihm die Feder. Er hat auch so eine große Arbeit getan, für die wir ihm dankbar sein müssen.

Man mag in einzelnen Dingen an seinem Werke mancherlei bemängeln, man mag, wie es recht und billig ist, noch mehr Einzelheiten daran bewundern. Über all diesem Detail steht eine Wahrheit, die er unbestreitbar mit seiner staunenswerten Kenntnis der kirchlichen Vergangenheit und des kirchlichen Dogma's erwiesen hat, eine Wahrheit, die weit hinausragt über die Bedeutung all der vielen besonderen Untersuchungen seines Werkes, und diese Wahrheit lautet: Luther kann nicht beurteilt werden ex eventu, nicht von rückwärts her, vom Standpunkt jener sogen. neuen Weltan-

[1] Weiß, Religiöse Gefahr, 25. 68. 435. 439.

[2] J. Rhondda Williams, The Evangel of the new Theology, 147.

schauung, die er eingeleitet hat ohne Recht und ohne Vollmacht, und wenn sie schon durch ihn abermals zum „Dogma" und zu einer neuen „Orthodoxie" geworden ist. Er kann auch, wenn wir ihm gleich im Einzelnen jedes mögliche Zugeständnis zubilligen, nicht beurteilt werden nach Maßgabe dessen, was er vom vorgefundenen Bestand des Christentums vorläufig auf sich beruhen ließ. Er muß beurteilt werden vom Standpunkt der katholischen Lehre und des katholischen Lebens, auf den er verpflichtet war durch Taufe und durch Eid, den er verlassen hat gegen Recht und Gesetz, durch dessen Preisgebung er mit zwingender Notwendigkeit die allmälige Auflösung des Christentums hervorgerufen hat.

76. Nun aber ist es an der Zeit, aus diesem engbegrenzten Gesichtskreis, in dem sich der Protestantismus bewegt, heraus und auf den Boden der großen weiten Weltgeschichte zu treten. Luther ist kein gewöhnlicher Mensch, aber der Protestantismus ist er nicht. Und der Protestantismus ist zwar keine gewöhnliche Sekte, wie sie die Kirchengeschichte zu Hunderten und Hunderten verzeichnet, sondern etwas von größerer Bedeutung und weiterem Einfluß; aber er ist auch nicht die neue Zeit, nicht die moderne Kultur, nicht der Modernismus, wie man sich ausdrückt. Auch seine Stellung muß man nicht übertreiben. Er ist nur eine der Mächte, die den Modernismus gemacht haben, eine dienstbare Macht, die sich dem Geiste der Neuerung, oder wenn man den Ausdruck vorzieht, des Umsturzes zur Verfügung gestellt hat. Niemand hat das von allem Anfang an besser eingesehen als jener Stürmer, der sich so begeistert des Protestantismus bediente, ohne sich je für ihn zu begeistern, Ulrich von Hutten. Immerhin ist der Protestantismus innerhalb dieses Kreises eine der einflußreichsten Mächte, denn eine Macht, die sich der Religion für ihre Zwecke bedient, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus soll das ganze Werk, das Denifle begonnen hat, zu Ende geführt werden, wenn Gott dazu hilft.

77. Nachdem also Luther zuerst für seine Person geschildert ist, erhebt sich nun die Frage, was sein Werk, der Protestantismus, bedeute, und zwar nicht bloß für die Kirche, sondern für die Welt und die Weltgeschichte, zumal für die Geschichte der geistigen Kultur.

78. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt, tritt der Protestantismus in seiner wahren Gestalt ans Licht. Die Person seines Stifters tritt dagegen verhältnismäßig in den Hintergrund. Wir unterschätzen nicht den Mann und nicht seine Wirksamkeit, wir müssen ihm aber im Rahmen des Ganzen die Stellung zuweisen, die ihm von rechtens gebührt. Dem

Protestantismus, wie er sich im Laufe der Geschichte entwickelt hat, und wie er heute vor uns steht, liegt Luther ohnehin so ferne wie nur irgend möglich. Für diesen haben Spinoza und Giordano Bruno zum mindesten ebenso viel Bedeutung. Denn wenn sein eigentliches Wesen die vollständige Befreiung von jeder Geistesfessel ist, wie er sich auszudrücken pflegt, so haben ihm diese Männer sicher noch mehr die Bahn gewiesen und haben ihn mehr frei gemacht als Luther, der überall auf halbem Wege stehen blieb.

79. Nein, der Humanismus, d. h. die Verdrängung des Übernatürlichen durch das angeblich Reinmenschliche, und die Reformation haben sich nicht geschieden. Da täuscht sich Buchwald ganz gewaltig, indem er dies behauptet.[1] Der verwerfliche Humanismus hat die Reformation als ein willkommenes Werkzeug benutzt, weil er in ihr ein mächtiges Mittel erkannte, um den Bruch zwischen Natur und Übernatur zu vollenden. Als dieser Zweck erfüllt war, wurde sie ihm allerdings gleichgiltig, um so mehr, als die Form des Auftretens, die sie beliebte, der seinigen ganz entgegengesetzt war. Aber der Humanismus selbst in seiner damaligen Gestalt hatte damit seine Aufgabe vollendet. Er ging über in den Rationalismus und der Protestantismus zögerte nicht, auf anderem Wege in dasselbe Lager überzugehen. Dort fanden sich beide wieder, dort schlossen sie den dauernden Lebensbund, aus dem ihre gemeinsame Frucht, der Modernismus, entstanden ist.[2]

80. Durch die Geschichte ist aber Luther mit dem Protestantismus verbunden und diese Stellung bleibt ihm für immer. Darum können wir den Protestantismus nicht ohne ihn behandeln, auch nicht ohne ihn verstehen. Vorbildlich ist Luther für ihn, ob wir nun vorwärts blicken oder rückwärts.

81. Demgemäß sind, nachdem die Fragen um die Person und um die Lehre Luthers erledigt sind, zwei weitere Fragen zu behandeln.

Die erste lautet: Wie wurde Luther das, als was er in der Geschichte vor uns steht? Nach unserer Auffassung bedeutet das ebensoviel, als wenn die Frage in der Form gestellt würde: Wie entstand der Protestantismus in seiner deutschen Gestalt?

Die zweite Frage lautet: Was wurde Luther den Seinigen und durch diese der Welt? Wir könnten die Frage ebenso gut in die Worte kleiden: Wie verhält sich die folgende Entwickelung im Schoße des

---

[1] Buchwald, M. Luther, 299.

[2] Vgl. Jean Réville, Modernes Christentum, Deutsch von H. Buck, 1—26.

Protestantismus und in der modernen Geisteskultur, soweit diese vom Protestantismus beeinflußt ist, zu dessen erster Gestalt?

Darüber soll, so Gott Leben und Tätigkeit gibt, im zweiten Teil gehandelt werden.

82. Für hier wollen wir nur zum ersten Teil, den Denifle hinterlassen hat, einige Nachträge liefern.

Teils ist dabei unsere Absicht, unseren eigenen Standpunkt zu schildern, denn wir haben bei aller Verehrung für den Verstorbenen durchaus nicht im Sinn, blind alles nachzuschreiben, so wie er es geschrieben hat. Wir wahren uns unsere Selbständigkeit ihm gegenüber ebenso wohl, wie gegen jeden andern Gesinnungsgenossen oder Gegner, und nehmen für uns das Recht in Anspruch, an jedem Kritik zu üben, mit der gebührenden Bescheidenheit, aber auch mit der berechtigten Offenheit.

Teils wollen wir im Zusammenhang auf manche von den Einwänden antworten, die gegen Denifle erhoben wurden, um ihn gegen falsche Auslegungen und unhaltbare Gegenreden zu verteidigen. In den Anmerkungen zum Werke von Denifle selbst auf diese einzugehen, hätte es ungenießbar gemacht. Es schien uns geratener, hier auf sie zu antworten, soweit sie anders eine Berücksichtigung verdienen. Denn dazu können wir uns nicht entschließen, zum tausendsten Mal zu widerlegen, was zum tausendsten Mal einfach wieder gesagt wird, nachdem es 999mal bereits erklärt und widerlegt war.[1] Es braucht also niemand zu fürchten, daß er von uns, wie sich Professor Rade ausdrückt, zu Tode zitiert werde.[2] Jener spiritus gladiatorius, um mit Augustin zu reden, der so viele Jahrhunderte hindurch die Polemik unerträglich gemacht hat, ist uns ebenso fremd, wie jener spiritus laudatorius, der alles loben und alles rechtfertigen will, was durch menschliche Schwäche und Irrtumsfähigkeit auf unserer Seite gefehlt worden ist. Wir sagen die Wahrheit, wie wir sie kennen, wir gestehen die Fehler, wo wir sie finden, an uns am allerliebsten, wir wollen nicht den Frieden stören, wir achten die Person des Irrenden, auch wo wir dessen Ansichten bekämpfen, wir haben nur eine einzige Absicht, unsern Wahlspruch durchzuführen: Dum omni modo Christus annuncietur (Phil. 1, 18).

---

[1] Dabei bleiben wir, obwohl wir die üble Gewohnheit der protestantischen Theologen kennen, das Hinweggehen über Einwürfe, die keine Erwähnung verdienen, so auszulegen, als könne man nichts dagegen sagen.

[2] Christliche Welt 1905, 1042.

II. Das Werk von Denifle über Luther kritisch gewürdigt.

1. Nach Brauch und Ziemen sollte ich diesen Nachtrag zu dem Werk des Verstorbenen mit einer Schilderung seines Lebens und Wirkens oder doch mit einem sogen. Nachruf einleiten. Da aber Andere diesen Teil meiner Verbindlichkeit bereits ausgeführt haben,[1] so kann ich vorerst davon Umgang nehmen. Vielleicht gibt sich später Gelegenheit, darauf zurückzukommen. Die gewaltige Menge der in seinem Nachlaß vorgefundenen Briefschaften lockt immerhin zu einem solchen Unternehmen: Denn eine flüchtige Durchsicht hat mir gezeigt, welche wertvolle Erläuterungen zur genaueren Kenntnis vieler Zeitereignisse, zumal auf dem wissenschaftlichen und dem konfessionellen Gebiet, aus ihnen gezogen werden können.

2. Für jetzt muß ich mich darauf beschränken, über das letzte Werk von P. Denifle, das ich zunächst, mit Benutzung seiner Aufzeichnungen, neu herausgebe, einige Worte folgen zu lassen. Diese Aufgabe ist nicht ganz leicht mitten in dem Sturm, der noch immer um dieses Buch tobt. Ich will aber hoffen, daß es mir gelingen werde, darüber zu sprechen, so wie es sich für den Historiker und noch mehr für den Theologen ziemt, ohne Parteilichkeit für oder gegen, sine ira et studio.

3. So gefeiert Denifle bis zu seinem 60. Lebensjahre war, so geschmäht und angefeindet ist er aus dem Leben geschieden. Das allein schon zeigt, daß er kein Alltagsmensch war. Es wird wenige Gelehrte in dieser Zeit gegeben haben, die in so weitem Umfang und in so hohem Grade populär waren wie er. Ein Mann, der in seinem Alter ein solches Maß von Popularität zum Opfer bringt, hat schon

[1] Grabmann, P. Heinrich Denifle. Mainz 1905. Grauert, P. Heinrich Denifle, Freiburg 1906. (Aus dem Histor. Jahrbuch 1905.)

darum allein Anspruch auf den Namen eines starken Charakters. Ein solcher mag Vielen nicht nach Geschmack sein, es müssen ihn aber Alle achten. Denn das wird ihm niemand abstreiten, daß er für seine Person nichts gesucht und nichts gefürchtet, und daß er aus voller Überzeugung gehandelt hat. Denifle war nichts weniger als unempfindlich gegen den Lohn, den ihm das Werk über Luther eintrug, aber er schwankte auch nicht einen Augenblick darüber, ob er die einmal eingenommene Haltung beibehalten, oder ob er den Rückzug antreten solle.

4. Und auch dem Buch, das ihm einen so stürmischen Lebensabend bereitete, braucht man nicht erst den Ruhmestitel eines bedeutenden Werkes zu erkämpfen. Die tiefe Erregung, die es allenthalben hervorrief, hat den Beweis dafür in vollgiltiger Weise erbracht. Die Männer, die es am heftigsten angreifen, sind sonst im Totschweigen katholischer Arbeiten so geübt, daß man ein Werk schlechterdings nicht muß übergehen können, wenn sie von ihm solches Aufheben machen.

5. Das kann uns aber nicht hindern auszusprechen, daß Denifle selbst seinen Angreifern unnötigerweise Vorwand zu ihren Vorwürfen geboten hat. Wir müßten und würden das sagen, selbst wenn wir dadurch an der Wertschätzung seiner Person und seiner Arbeit rütteln wollten.

Zum Glück war P. Denifle ein Mann, dessen menschliche Schwächen man eingestehen kann ohne Furcht, ihn zu erniedrigen. Dazu hat er eine solche Menge von Werken unvergänglichen Wertes hinterlassen, daß ihm der Ruhm eines ungewöhnlich fruchtbaren und gesegneten Arbeiters bliebe, auch wenn sein letztes Buch vor der Kritik nicht Stand halten sollte.

Übrigens hat auch dieses, um das sofort zu sagen, so unbestreitbare Vorzüge, daß es durch die Abstreifung seiner schwachen Teile nicht bloß nichts an Bedeutung verliert, sondern vielmehr an Wirksamkeit gewinnt.

6. Aus diesen Gründen haben wir nicht im mindesten Anstand genommen, bei der Herausgabe des neuen Halbbandes manches Urteil des Verfassers zu mildern oder zu ändern, insbesondere aber unnötige Schärfen und Ausfälle nach Möglichkeit zu unterdrücken. Ganz konnte das freilich nicht durchgeführt werden, denn es handelte sich darum, den Band im Wesentlichen so zu veröffentlichen, wie er ihn hinterlassen hatte. Eine vollständige Läuterung hätte eine vollständige Umarbeitung notwendig gemacht. Der Herausgeber eines Werkes hat eine andere Aufgabe als der selbstherrliche Verfasser. Sollte eine abermalige Auflage nötig werden, so würden wir kein Bedenken tragen, von dem Rechte zur bessernden Nachhilfe noch mehr Gebrauch zu machen. Für diesmal erwarten wir — vielleicht ist spes contra spem —, daß eine Zeit,

die über purgierte Ausgaben in usum Delphini und pour les demoiselles die Nase rümpft, unserem Unternehmen das Zeugnis nicht verweigern werde, es sei wenigstens geschehen, was sich unter diesen Umständen machen ließ.

Auf jeden Fall hoffen wir, daß das eingeschlagene Verfahren den frommen Wunsch zu Schanden machen werde, es möchten „in der katholischen Wissenschaft die Füße derer, die Denifle hinaustragen, schon vor der Türe sein.“[1] Wir fassen vielmehr unsere Tätigkeit auf wie die Arbeit jener, die im Krieg die Festung und das Vorfeld von allem reinigen, was der Verteidigung hinderlich sein kann.

7. Wir sagten eben, Denifle's Werk habe durch manche Schwächen den Gegnern willkommenen Vorwand geboten, es mit solcher Empfindlichkeit zu behandeln. Der Grund für die Aufregung, die es hervorgerufen hat, liegt nicht in dessen schwachen Seiten, sondern in seinen starken. Die Erregtheit wäre sicher noch viel größer, könnten sich die Angreifer nicht an einzelne nebensächliche Dinge halten und sich hinter diese decken mit der bequemen Ausflucht, ein Buch, das also vorgehe, verdiene nicht, daß man sich mit ihm einlasse. Aber mögen sie hundertmal sagen, sie seien mit dem Manne fertig, deshalb sind sie mit seiner Arbeit nicht fertig, und so bleibt ihnen schließlich nichts anderes übrig, als sich doch wieder mit ihm wie mit ihr abzugeben.

8. Aus den genannten Gründen muß man es bedauern, daß Denifle dies sein letztes Werk nicht mit vollständiger Ruhe geschrieben hat, aber man kann es begreifen, zum Teil selbst entschuldigen.

Denifle war ein Geschichtsforscher des allerersten Ranges, der Geschichtschreiber Denifle aber stand nicht ebenbürtig neben dem Forscher. Gerade die unerhörte Menge des Stoffes, den er aus der ganzen Welt sammelte, nahm seinen Geist so in Anspruch und trieb ihn in solche Hast, zehrte auch so an seinen Kräften, daß ihm zur Verarbeitung oft Ruhe und Sammlung fehlte. Das sind zwei sehr verschiedene Tätigkeiten, die hier in Frage kommen, Tätigkeiten, die sich oft stark gegenseitig im Wege stehen. Wer lange nur geforscht und Stoff zusammengehäuft hat, der weiß, welche Gewalt es braucht, bis man sich in die Stimmung versetzt, die dem Verarbeiten günstig ist.

Dazu kam bei Denifle der eigentümliche Charakter, der ihn zum Menschen seiner Art, zum einzigen Vertreter gerade dieses Typus

[1] Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1905, 1011.

machte. Die ihn nicht näher kannten oder die ihm übel wollten, mochten einzelne Seiten in seinem Charakter und in seinem Auftreten schlimm deuten, ja wohl, sei es ernsthaft, sei es splitterrichterisch sagen, wenn man ihn betrachte, könne man nur mit Wehmut beklagen, daß „Ordensmänner so wenig Vollkommenheit hätten." Die ihn aus näherem Umgang verstanden, mußten sich gestehen, daß er ihnen oft durch seine Schwächen anziehender und liebenswürdiger erschien, jedenfalls ihnen näher kam, als durch alle seine Vorzüge. Nicht umsonst sagt das geflügelte Wort: Der Ton macht die Musik. Das galt bei ihm mehr als bei den meisten. Was aus der Ferne und auf dem Papier wie Überhebung und Anmaßung erschien, das zeigte sich in der Nähe als seltsame Naivetät, die das Gefühl von der eigenen Überlegenheit zum Ausdruck brachte, ohne es selber recht zu ahnen. Was ihm Fernstehende als Geringschätzung oder als selbstsüchtige Vernachlässigung auslegten, das war in Wirklichkeit nur das Versenktsein in den Ozean der eigenen Arbeiten. Und so war es auch mit seinem Ungestüm und mit der Ungeschminktheit, in der seine kräftige Tiroler Natur den litterarischen Kampf betrieb und die Kritik zum Ausdruck brachte. Es liegt in solchen Fällen vieles, oft alles am Ton der Stimme, am Auge, an der Haltung. Der eine gebraucht die feinsten Worte und verwundet bis auf den Tod. Der andere zetert und wettert wie ein Oberst nach der Parade, und der Herabgekanzelte kann ihm hernach so gut sein wie zuvor und mehr. Von dieser Art war Denifle. Sein ganzes Auftreten ist so sehr der Ausdruck seiner Persönlichkeit, daß man jenes nur versteht, wenn man diese kennt. In diesem Punkte gleicht er etwas Luther. Leider konnte man ihn nicht davon überzeugen, daß der Ton wohl den Redner, nicht aber den Schreiber macht. Zu seiner Rechtfertigung muß übrigens gesagt werden, daß ein ganzer Mann, ein Mann von innerster Überzeugung und Geradheit, in seinem Auftreten überhaupt nicht daran denkt, Unterschiede zu machen. So kam es, daß Leute, die den Ton nicht kannten, das geschriebene Wort ganz anders nahmen, als es gesprochen geklungen hätte. Er aber verwunderte oder ereiferte sich, wenn er fand, daß eine Äußerung einen ganz andern Eindruck machte, als er beabsichtigt hatte. Das war auch ein Ausfluß jener Naivetät, die ihm selbst im Alter anhing. Es war freilich auch ein Fehler, denn er mußte wenigstens darnach ringen, sowohl seine starke Natur zu mildern, als die Welt außer ihm zu begreifen. Wie viel oder wie wenig er daran gearbeitet hat, das weiß nur der, der ins Herz sieht. Daß es ihm nicht ganz gelungen ist, das weiß die ganze Welt. Daß dies beim besten Willen nicht so rasch gelingt, zumal bei einer solchen Anlage, das wissen nur wenige zu be-

urteilen, regelmäßig nur die, die sich selber an der nämlichen Aufgabe mit vollem Ernst üben.

Werden ihn somit ernste Geister leichter zu entschuldigen geneigt sein, so mag für alle zur billigen Beurteilung sein leidender Zustand in die Wagschale gelegt werden. Er war seit zwei Jahren weit schlimmer daran, als irgend jemand ahnte. An dem Zustand seines literarischen Nachlasses kann man das genau nachweisen. Er selber hätte es fühlen müssen, wenn ihn nicht die unbändige Arbeitslust, die ihn bis zum letzten Augenblick festhielt, darüber getäuscht hätte. Sicher muß manche Erregtheit, die sein letztes Werk verunziert, auf dieses Befinden zurückgeführt werden, von dessen Gefährlichkeit weder er noch sonst jemand eine Ahnung hatte. Luther entschuldigt sich darüber, daß er in der wütenden Schandschrift „wider Hans Worst" so gemäßigt (tam moderatus) gewesen sei,[1] aber er habe eben zu jener Zeit stark am Kopfweh gelitten und deshalb nichts kräftigeres zu stande bringen können.[2] Nun, dann darf man zum mindesten mit demselben Recht Denifle seine Erschöpfung zu gute halten und glauben, er hätte gemäßigter geschrieben, wenn er weniger leidend gewesen wäre.

9. Damit glauben wir zur Genüge der Wahrheit Rechnung getragen zu haben, insofern es sich um die Schwächen des Werkes und seines Verfassers handelt. Wenn auf der entgegenstehenden Seite alle ebenso geneigt sind, die Schwächen Luthers und seines Werkes anzuerkennen, dann wird sich die Anerkennung der Wahrheit ohne Schwierigkeit Bahn brechen. Ob indes die Verehrer Luthers ebenso bereitwillig sind, für ihren Teil der Wahrheit Zeugnis zu geben oder nicht, das gilt uns gleich. Wir gestehen die Wahrheit, wie wir sie erkennen, nicht um den Preis einer Gegenleistung, sondern unentgeltlich, ja selbst auf die Gefahr hin, daß sie gegen uns ausgebeutet werde.

10. Nachdem wir auf diese Weise die Fehler zugestanden haben, dürfen wir uns sicher erlauben, sie zu erklären, ja wohl auch sie zu entschuldigen.

Denifle selbst berief sich gerne auf seine Tiroler Natur und tat sich

---

[1] In dieser Schrift, von der sogar Justus Jonas, der an der Abfassung mitbeteiligt war, schreibt: Videbis ingentem iram hominis sancti contra organum diaboli — d. h. gegen den Herzog von Braunschweig! (Kawerau, Briefwechsel des J. Jonas I, 429).

[2] De Wette V, 342. Auch in der maßlosesten seiner Schriften „Wider das Papsttum vom Teufel gestiftet", sagt Luther, er müßte hier aufhören, denn sein Kopf sei schwach, er könnte es nicht so herausbringen, wie er es sich vorgenommen habe. (Erl. 26, 136).

etwas zu gute darauf, daß ihm als echtem Tiroler Leisetreterei unmöglich sei. Wir können von unserer Seite diese Entschuldigung nur zum Teil gelten lassen. Unseres Ermessens kann niemand seine Naturanlage verleugnen und braucht sich auch keiner seiner Landsmannschaft zu schämen, so wenig wie seines heimatlichen Dialektes. Gleichwohl darf man auch von einem Tiroler wünschen, er möge in ebenen Gegenden seine genagelten Schuhe ausziehen, die man ihm in den Bergen ohne Widerrede gönnt. Dies zur Einschränkung seiner Ausrede.

Woher nehmen aber seine Ankläger das Recht zu ihrer maßlosen Kritik, sie, die für ihren Luther nur Worte der Beschönigung haben? Luther war kein Sohn der Berge und tritt doch aller Welt, dem Papst zu allermeist, mit seinen plumpen Holzschuhen bauernmäßig auf Fuß und Kopf, oder schlägt gar jedem höhnisch seine Stiefel voll Kot ins Gesicht. Wo hat Denifle auch nur annähernd etwas ähnliches getan? Warum dann dieses doppelte Maß? Während man selbst Männer wie Tileman Heßhusen und ähnliche assyrische Großkönige im Pastorentalar „von ihrem Standpunkt aus" entschuldigt, kommt keiner von den katholischen Schriftstellern ohne Tadel durch. Ist das gerecht?

Gerade Luthers Roheit muß seinem Gegner einige Entschuldigung dafür bieten, daß er sich bei der Wegräumung dieses heillosen Schmutzes dann und wann bespritzt hat. Der gute Weislinger hat sich seiner Zeit, wenn man ihm vorwarf, er fertige die Neuerer doch gar zu sehr „ohn Fuchsschwänzen" ab, darauf ausgeredet, daß er seine „galante Redensart" in der „neu evangelischen Rhetorik" und im „Kantzley-Stylo Luthers und seiner Schuppen" erlernt habe. Das ist eine Begründung, die nicht ganz stichhält. Eben wenn einer Luther bekämpft, hätte er Gelegenheit genug zu lernen, wie er es nicht machen soll. Richtig ist aber gleichwohl, daß die Beschäftigung mit Luther das denkbar ungünstigste Mittel ist, um Mäßigung in der Widerlegung und Feinheit im Ausdruck zu erlernen. Es geht einem hiebei nur allzuleicht, wie wenn man lange mit Schwerhörigen verkehrt: man gewöhnt sich daran, lauter und kräftiger zu reden, als es nötig wäre, ohne daß man es selbst merkt.

Überdies darf man die Stellung und die Aufgabe des Apologeten auch nicht verkennen. Alles, sagt der Weise (Pred. 3, 1 ff.), hat seine Zeit; es gibt eine Zeit zum Heilen und eine Zeit zum Töten, eine Zeit für den Frieden und wieder eine Zeit für den Krieg. Es ist recht löblich, wenn ein Geistlicher im Umgang und im Beichtstuhl still und milde redet; tut er es auf der Kanzel, so ärgert sich das Volk, und tut er es in der Schule, so steigen ihm die ungezogenen Buben auf dem

Rücken herum. Zeitungsredakteure, hinter denen Polizei und Schwurgericht steht, mögen sich gegenseitig mit Nadelstichen bedienen. Ein Volksredner muß schon mit der Hand (wir sagen nicht mit geballter Hand) auf den Tisch klappen, mitunter selbst dem Zuhörer etwas auf den Kopf tippen. Und dem Apologeten bleibt nichts übrig, als hier und da eine Knallerbse oder einen Schwärmer loszulassen, damit das Herrenvolk die Augen auf ihn wende und ihm wenigstens soviel Aufmerksamkeit schenke, wie man sie „komischen Personen" zu schenken pflegt. Der Minorit Kaspar Schatzgeyer war ein sehr stiller, ja schüchterner Mann, der sich lange Jahre nicht entschließen konnte, gegen Luther aufzutreten.[1] Allmählich kam auch er dazu, eine ernstere und herbere Sprache zu führen. Ohne Zweifel hatte er inzwischen herausgefunden, daß das Sprichwort nicht so unrecht hat, wenn es sagt: In der Mühle ist übel Harfen spielen. Nochmals: alles hat seine Zeit!

11. Noch mehr Entschuldigung verdient Denifle, wenn wir erwägen, unter welchen Umständen sein Werk zu stande gekommen ist. Das Wort, womit er abschloß, das Wort: Los von Luther, zurück zu Rom! gibt uns den Schlüssel zum Verständnis seiner Haltung. Wir haben dieses Wort, wie überhaupt den ganzen letzten Abschnitt, gleich so vielem andern getilgt, weil wir das Buch nach Möglichkeit aller Beziehung auf bloß vorübergehende Zeiterscheinungen entkleiden uud ihm ausschließlich seinen bleibenden Wert sichern wollten. Um so mehr haben wir ein Recht, den Verfasser darob zu verteidigen, daß er den Historiker hiebei vergessen und den Christen und den Menschen so laut hat zu Wort kommen lassen.

Denifle schrieb unter dem Eindruck, den auf ihn der moderne Kreuzzug aller zerstörenden Mächte wider die Kirche machte. Unsereiner, der seit bald 40 Jahren mitten in diesem Kampfe steht, hat da leicht kaltes Blut bewahren; der beständige Umgang mit diesen Vorgängen macht einen allgemach nahezu stumpf. Denifle hatte sein ganzes Leben mit der Vergangenheit, mit den Mystikern und den Scholastikern des Mittelalters verkehrt. Jetzt wendete er sich plötzlich dem modernen Geisterkampf, dem Schlachtfeld zu, auf dem Häresie und Unglauben den letzten Rest von christlichem Glauben und Leben, ja den Namen Christ und Christus auszurotten suchen.

Was ihn bei diesem neuen Schauspiel am meisten empörte — man mußte ihn nur kennen — das war weniger das offene Auftreten des baren Unglaubens, das konnte er achten, als vielmehr die Unauf-

[1] Paulus, Schatzgeyer 8 f. 45. 50.

richtigkeit so vieler, die sich des Namens Luther als Wurfgeschoß wider die Kirche bedienen, ohne für ihre Person auf diesen mehr zu geben als auf die Kirche. Männer, die sich evangelisch nennen und unter diesem Titel einen Bund zur Bekämpfung der „Römischen", wie sie sagen, schließen, selber jedoch an kein Evangelium glauben, Männer, die Christus leugnen, und der katholischen Kirche vorwerfen, sie ehre Christus nicht genügend, Männer, die „Los von Rom" rufen einzig darum, weil sie wissen, daß die Predigt des „romfreien Christentums" das beste Mittel ist, um laue Katholiken völlig dem Christentum zu entfremden, das Auftreten solcher Männer war es, was seine gerade Natur bis ins Innerste hinein empörte. Je weniger er bisher diese bedauerliche Sachlage gekannt hatte, um so heller loderte sein Zorn auf.

Daß diese unredliche Kampfesweise gerade sein teures Österreich und selbst sein Heimatland Tirol zum Schlachtfeld ausersehen hatte, das machte das Maß voll. Wie er als fünfzehnjähriger Junge den Stutzen ergriffen hatte, um sein Vaterland gegen die Garibaldiner zu schützen, so vergaß er auch jetzt alles und stürzte sich dem Feind entgegen. Man mochte mitunter glauben, er habe ganz vergessen, daß er die Feder in der Hand hatte, so sehr handhabte er sie wie den Stutzen seiner Jugend, so jauchzte sein biderbes Tiroler Gemüt auf, wenn es krachte, daß die Felsen zitterten und der Hall von Tal zu Tal scholl.

12. In dieser Zeit war es nicht bloß vergeblich, ihn zur Mäßigung zu mahnen und ihm zu sagen, daß es ja rauchloses und schwachknallendes Pulver auch tue, es war beinahe gefährlich. Hatte er durch sein ganzes Leben Halbheit und Ungeradheit gehaßt und nie ein „Hehlkäppelein" angelegt, so war er jetzt in einer Stimmung, die ihn das Wort von Zurückhaltung wie eine Predigt von Feigheit und Lauigkeit auffassen ließ.

Man hat ihm das als eine Art Fanatismus und Ketzerhaß ausgelegt. Die das taten, kannten ihn schlecht. Es war die Reaktion seiner ehrlichen ganzen Natur gegen den Zug der Zeit, und auch ein wenig gegen sich selbst. In früheren Jahrzehnten hatte er dem entschiedenen Kampf wider die Abschwächung der katholischen Wahrheit durch den sogen. Ausgleich mit den modernen Ideen ziemlich untätig zugesehen. Nicht als ob er je in seinem Leben jener Richtung gehuldigt hätte, die man katholischen Liberalismus nennt. Er brauchte sich nicht den Vorwurf zu machen, mit dem Augustin die neun unglücklichen Jahre seiner Verirrung bedauert, indem er sagt: „In dieser Zeit unterlagen wir der Verführung und übten wir Verführung, ließen uns täuschen und

täuschten in allen möglichen Gemütsstimmungen, in der Öffentlichkeit durch die sogen. liberalen Ideen, im Stillen durch den gewinnenden Schein einer absonderlichen Religiosität."[1] Vor dieser Gefahr behütete ihn nebst der Gnade Gottes die Kenntnis seiner selbst. Ich erinnere mich, daß er einmal, es mochte um das Jahr 1880 gewesen sein, den Ausspruch tat: Ich kann Gott nicht genug dafür danken, daß er mir den Glauben bewahrt hat, denn wäre ich nur ein wenig über die Grenze hinausgekommen, ich wäre bei meiner Natur ein ganz verzweifelter Glaubensfeind geworden. Aber ehemals ließen ihn seine Studien die wirkliche Lage der Dinge und die Gefahr der Zeit nicht so recht erkennen. Er lebte zu sehr in Beschäftigungen, die ihm selten einen Blick in die inneren Strömungen der Welt gestatteten. Über dem beständigen Umgang mit der Vergangenheit entzog sich die Gegenwart fast völlig seiner Aufmerksamkeit. Gefeiert von allen Seiten, um Gunst angegangen von Männern, die sonst dem Glauben und der Kirche mit bitterer Feindschaft entgegentraten, kam er kaum dazu, sich klar zu machen, welche tiefe Bedeutung und welche Zwecke der sogenannten Bewegung des modernen Gedankens zu grunde liegen. Darüber ging ihm erst das Licht auf, als er sich Luther und damit der Gegenwart und der wirklichen Welt zuwandte.

Nun überblickte er mit seinem durchdringenden Geist auf einmal das ganze Verderben. Die religiöse Gefahr stand in ihrer vollen Größe vor ihm. Gerade das Studium der Reformationszeit öffnete ihm die Augen. Mit Staunen und mit Schrecken sah er, wie sehr unsere Tage wenigstens in einem, und zwar im wesentlichsten Punkte denen gleichen, die dem großen Abfall vorausgingen.

Bisher hatte auch er sich über den Anblick so mancher bedenklichen Erscheinungen mit dem Gedanken hinweggesetzt, es handle sich nur um zufällige Schwächen, um einzelne und nebensächliche Auswüchse. Jetzt begriff er, warum man sich so leicht über unsere Lage täuscht. Die äußerlichen Übelstände sind ja durchaus nicht derart, daß sie uns übermäßige Besorgnis einflößen sollten. Im Gegenteil kann man mit gutem Grunde sagen, daß es in vielen Dingen besser steht, als in manchen anderen Zeiten, so lang man nur das öffentliche Leben ins Auge faßt. Was ihm aber so große Besorgnis einflößte, das war die Schwächung der Begeisterung für den Glauben, das Abnehmen der Glaubenstreue und des Glaubensgeistes. Dieser Gegenstand, den er bisher

[1] Seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis. *August.* Confess. 4, 1, 1.

selber allzu wenig beobachtet hatte, ergriff ihn mit solcher Gewalt, daß ihn aller Hinweis auf das viele Gute, das sich allenthalben zeigt, nicht zu beruhigen vermochte. Er sah das Verderben an der Wurzel des Guten nagen und fürchtete, mit der Zeit müßte auch dieses welken, wenn jenem nicht rechtzeitig und kräftig gesteuert werde. Er sagte sich gleich Augustin: Mit der Schwächung des Glaubens beginnt das Verderben, das Verderbnis der Sitten ergibt sich dann von selbst.[1] Darum konnte ihn keine Rücksicht auf sich selber zurückhalten. Was der Geist glaubt, sagte er mit Gregor dem Großen, davon darf die Zunge nicht schweigen.[2] Und mit Augustin: Wo es sich um Sachen des Glaubens handelt, da bedarf es nicht langen Hin- und Herredens.[3]

Das galt ihm um so mehr selbstverständlich, je mehr der Geist, der sich nun auf einmal seinem Blick enthüllte, im Widerspruch stand mit dem Geiste des Mittelalters, das ihn bisher fast ausschließlich beschäftigt hatte. Sicher kannte niemand die Schattenseiten jener Vergangenheit besser, als Denifle. Gleichwohl hing sein katholisches Herz an ihr, weil sie wenigstens den Glauben schätzte und festhielt. Der Ruhmestitel, den Kenelm Digby dem Mittelalter gab, „Zeitalter des Glaubens", wog bei ihm viele Mißstände auf. Die Abnahme der Glaubensfreudigkeit, die er im Gegensatz hierzu an unserer Zeit entdeckte, fiel ihm schwerer ins Gewicht als die übrigen erfreulichen Eigenschaften der Gegenwart, für die er gewiß nicht blind war.

Darum wendete er sich nun auch mit der höchsten Entschiedenheit, deren er fähig war, zur Verteidigung der bedrohten Wahrheit. Wer da nicht auf dem Plane stand, die blanken Waffen gleich ihm in der Hand, der galt ihm schon als verdächtig. Die Halbheit, die Unentschlossenheit derer, die jetzt vom Schweigen, vom Ausgleich redeten, erschien ihm gefährlicher und konnte ihn mehr empören, als der eingestandene Abfall. In solchen Zeiten schweigen, sagte er mit dem hochverdienten Lindanus, ist ebensoviel, als die Wahrheit verraten.[4] Ich war gewiß mit ihm in all diesen Fragen eines Sinnes und fand mich nicht wenig getröstet darüber, daß wenigstens er in den schlimmsten Zeiten des Kampfes ermutigend und tröstend neben mir stand. Gleichwohl war ich verwundert

---

[1] *Augustin.* In Psalm. 52. Enarr. no. 3.

[2] *Gregor.* Magn. Moral. 1. 13, n. 26.

[3] *Augustin.* Serm. 215, n. 6.

[4] Tacuisse interdum veritatem est prodidisse . . . Reticentiae periculum hoc tempore. Guil. *Lindanus*, Panoplia Evangelica. Ed. Colon. Agripp. 1575. Praefatio fol. b. 4.

darüber, daß er mit ſolcher Schärfe über die liberalen Katholiken und die Prediger des Ausgleiches urteilte. Er hatte indes hiezu einen doppelten Grund, einen rein geſchichtlichen und einen zeitgeſchichtlichen.

13. Gerade das Studium des Reformationszeitalters zeigte ihm, welche Gefahr die Halbheiten der Vermittelungstheologie und der Vertuſchungspolitik mit ſich bringen. Ihm war es nicht bloß unmöglich zu denken, wie jene vornehm „über den Parteien" ſtehenden und mit den Kämpfenden wie mit Schachfiguren ſpielenden Männer gleich Albrecht von Brandenburg und Miltitz, gleich Erasmus und Faber Stapulenſis; er fühlte die Übel, die deren Verhalten hervorrief, ſo lebhaft, wie ihre Zeitgenoſſen rechts und links. Die ſchmerzlichen Klagen der Treugebliebenen[1] weckten in ſeinem Herzen den gleichen Schmerz, die harten Urteile der völlig Abtrünnigen über deren Zweideutigkeit[2] dienten jedenfalls nicht dazu, ſeinen Unmut zu beſchwichtigen. Denn er müßte nicht Denifle geweſen ſein, wenn er mit der Kaltblütigkeit eines Gregor von Tours und eines Joinville oder gar eines Monluc alle dieſe Dinge hätte verzeichnen ſollen. Die Doppelzüngigkeit des Erasmus, der gleichzeitig an Leo X. ſchreibt, ihn halte nur die demütige Erkenntnis ſeiner Unfähigkeit ab, gegen Luther zu ſchreiben,[3] und an Gerardus Vulturius, er miſche ſich nicht in dieſe Tragödie;[4] deſſen Klage, daß Luther leider ſeinen Ratſchlägen nicht gefolgt habe,[5] neben der Erklärung, er habe alles gelehrt,

---

[1] „Hominem esse non Lutheranum solum, sed Lutheranorum signiferum et principem." So Jakob Lopez Stunica [Zuñiga]; (*Erasmi* Opp. IX, 372. c; vgl. III, 620. sqq.)

[2] Die Anklagen, die von den Treugebliebenen gegen Leute wie Erasmus ausgeſprochen wurden, ſind ſicher nicht zu vergleichen mit den verächtlichen Bezeichnungen, die ſie von ihren entſchiedeneren Geſinnungsgenoſſen erhielten. Von den Ausfällen Huttens gegen Erasmus ganz zu geſchweigen, nennt ihn Luther einen demokritiſchen, epikuriſchen Spötter, einen liſtigen, tückiſchen Mann, der Gottes und der Religion ſpottet, einen gottloſen Menſchen, der „durch den Zaun ſticht, keinem frei unter die Augen geht, nichts öffentlich tut", deſſen Bücher voll von Gift ſind, einen Proteus, eine ſchlüpfrige Schlange, einen gottloſen Menſchen, einen Judas Iſcharioth, einen rex amphiboliarum, der die Leute abfinden will, als wären ſie „eitel Gänſe und ſchläfrige Narren", und zuletzt doch mit ſeiner Überklugheit die eigene Sache verdirbt, ſo daß man von ihm ſagen kann: „Neunerlei Handwerk, achtzehnerlei Unglück" (Förſtemann III, 408 ff., Erl. 61. 94 ff. Bindſeil, Colloquia, I, 273 ff. Opp. var. arg. 7, 169. De Wette III, 427. Enders VII, 62). Auch über den armſeligen Miltitz ſagt Luther: homo miserandus est, ludibrio illic passim habitus, hic habendus similiter (De Wette I, 345; Enders II, 193).

[3] *Erasmi*, Opp. III, 579[a] (Lugdun. Batav. 1703).

[4] Ib. III, 577 f. — [5] Ib. III, 577 d.

was Luther gelehrt habe, nur nicht so scharf und deutlich,[1] dies und so vieles andere erfüllte ihn mit heiliger Entrüstung gegen eine derartige Werk- und Handlungsweise, die Luther selbst mit den Worten kennzeichnet: „Erasmi fürnehmste Lehre ist, man solle sich nach der Zeit richten und den Mantel nach dem Winde hängen, hat allein auf sich gesehen und ihm selbst gelebt, daß er möchte Ruhe und gute Tage haben.“[2]

14. Diese Stimmung wurde bei Denifle verstärkt durch seinen Einblick in die Zeitlage. Diese wurde ihm bei seiner Stellung und bei seinen persönlichen Beziehungen leichter gemacht, als anderen Menschen. Ich wußte damals selber nicht ganz, wie bedenklich die Lage war, und wie weit und wie tief das Verderben bereits um sich gegriffen hatte. Zum Teil mußte auch mich noch die eigene Erfahrung die volle Wirklichkeit kennen lehren. Zum Teil öffnete mir erst nach seinem Tode die Durchsicht seines Nachlasses die Augen. Welche Belege birgt die Fülle seiner Briefschaften! Welche Mitteilungen, welche Äußerungen, welche Angriffe aus der Feder von Männern, denen man Besseres zugetraut hätte! Es kommt schon noch die Zeit, da sich daraus der Nachweis liefern läßt, daß seine Heftigkeit doch nicht bloß persönliche Schwäche war, sondern vielmehr der Ausbruch berechtigten Eifers für die gefährdete Wahrheit.

15. Gewiß, Denifle war manchmal scharf in seiner Art, den Irrtum zurückzuweisen. Er wäre es aber wohl nicht in diesem Grade gewesen, hätten seine Glaubensgenossen die Gefahr genügsam erkannt und bekämpft. So aber dachte und handelte er wie der große Abt von Clugny, der sich selber also äußert: Überall, wohin ich komme, finde ich, daß die scheinbar überwundene Gefahr unvermerkt wieder auflebt, zumeist deshalb, weil man glaubt, sie habe nichts mehr zu bedeuten. So besiegt der besiegte Feind nicht selten wieder den Sieger, dank der Unachtsamkeit und der Erschlaffung bei diesem. Deshalb halte ich es für nötig, die Feder anzusetzen, mehr um der Katholiken, als um der Häretiker willen. Um der Katholiken willen, sage ich. Denn in manchen Gegenden finden sich, wie man behauptet, nicht zwar allzu viele, aber es finden sich deren, die, wenn sie auch nicht die Lehren der Häretiker billigen, so doch in ihrem Verhalten gegen sie lau und lässig sind. Sie sind nicht selbst Häretiker, denn den Häretiker macht nur der hartnäckige

---

[1] Protest. Real-Enzyklop. V³, 441. Vgl. Stähelin, Zwingli I, 82. 318.

[2] Förstemann III, 416; Erl. 61, 103.

Widerstand gegen die Lehre der Kirche. Jedoch möchte ich sie auch nicht mit Zuversicht Gläubige nennen, da ich sie in Bezug auf die Verfügungen der Kirche lau und träg erblicke. Sicher duldet die Kirche Verschiedenheiten in Menge innerhalb der katholischen Einheit, so lang das alles dem wahren Glauben dient und das Band der Liebe nicht lockert. Was aber für den Glauben Schaden und für die Einheit der Liebe Gefahr bringt, das muß man verwerflich nennen, so es anders geheim bleibt; geschieht es aber offen, dann bleibt nichts anderes übrig, als es verwerflich und häretisch zugleich zu nennen.[1] Also sprach Petrus der Ehrwürdige, also dachte Denifle, und danach handelte er.

16. Gewiß, Denifle war mitunter scharf, und er war es fast noch mehr gegen manche unter seinen Glaubensgenossen, als gegen die ausgesprochenen Gegner. Indes, er hatte seine Erfahrungen gemacht, und diese ließen ihn mit Gregor dem Großen sagen: In Zeiten, da die Kirche den Angriffen preisgegeben ist, muß sie gar manche als Gegner kennen lernen, die in friedlicheren Tagen ihr freundlich gesinnt zu sein schienen. Da werden nicht selten die, auf die man das meiste Vertrauen in Glaubenssachen setzte, die bittersten Gegner des Glaubens. Eine solche Zeit ist, wie wir beklagen müssen, wiederum angebrochen. Die einen wollen das, was sie recht gut einsehen, in der Praxis nicht festhalten; die andern wollen nicht einmal das heilige Wort selber kennen oder verstehen lernen.[2] Bald verdorben durch die Gunst, bald gebrochen durch die Mißgunst, werden viele im Glauben schwach und treten dann um so heftiger gegen die Kirche oder gegen die Treugebliebenen auf. Dafür ernten sie bei den Widersachern Ehre in eben dem Grade, in dem sie sich durch ihr Verhalten gegen die Kirche den Anschein zu geben wissen, als gingen sie nur darum so streng mit ihr ins Gericht, weil sie so tief eingeweiht seien.[3] Und selbst wo sie die Kirche in ihrem Sinn verteidigen, da fassen sie bei sich selber Geringschätzung gegen die, deren Schutz sie übernehmen. Gar oft muß man erleben, daß sie dem Geist und dem Wissen der verderblichen Gelehrsamkeit größere Verehrung zollen als dem schlichten Leben der Guten, und daß sie mehr Aufhebens machen von der scharfen Zunge derer, die draußen ihre Stimme erheben, als von den Verdiensten derer, die es innerhalb mit der Kirche halten.[4] Manchmal aber haben sie überhaupt kein Wort wider die Gegner, die draußen leben,

[1] *Petr. Venerab.* c. Petrobrusianos (*Migne*, P. Lat. 189, 723 sq. 835 sq.).
[2] *Gregor.* Mag., Moral. l. 19, n. 56.
[3] Ib. l. 20, n. 77.
[4] Ib. l. 23, n. 11.

wohl aber Tadel gegen so manche, die neben ihnen innerhalb der Kirche stehen.[1] Diese Worte fand Denifle wie aus seinem Herzen gesprochen.

17. Darum darf ich als letzten und wichtigsten Entschuldigungsgrund für Denifle mit vollster Zuversicht sein Amt als Glaubensverteidiger anführen. Als Ausfluß dieses Amtes faßte er das Buch über Luther auf, in diesem Sinn muß es auch gewürdigt werden.

Ein trockenes Geschichtswerk hat leicht „vornehm" sein, wie man heute den Indifferentismus nennt. Der Verfasser mag für seine Person gesinnt sein wie er will, als Historiker darf er davon nichts merken lassen. So verlangt es die moderne Wissenschaft. Ihr zufolge soll seine Darstellung — freilich ist das gerade bei den sogenannten vorurteilslosen Historikern meistens ein frommer Wunsch — also sie soll wenigstens derart eingerichtet sein, daß es den Eindruck macht, als sei es dem Verfasser schlechthin gleichgiltig, ob der Held zum Schluß als Schurke oder als Heiliger, ob die dargestellte Religion als Wahrheit oder als Betrug erscheine. Sagt doch die moderne Religionswissenschaft, für sie sei der Teufel ebenso interessant wie Gott, und der Buddhismus habe ebensoviel Recht in der Geschichte wie das Christentum.

Eine derartige Auffassung von Geschichte ist für einen Mann wie Denifle ein Ding der Unmöglichkeit. Im vorliegenden Fall aber wollte er überhaupt, wie er ausdrücklich betonte, weder eine Geschichte noch eine Biographie Luthers schreiben. Das Buch wurde, ohne daß er zu Anfang vielleicht selbst dessen Zweck und Natur klar vor Augen hatte, eine dogmengeschichtliche Streitschrift.

Einem Mann aber, der in ritterlicher Schlacht ficht, muß man auch zu gute halten, was der Kampf mit sich bringt. Der Kritiker, der in der warmen Stube den Feldzug auf dem Papier bemängelt, mag schon herausfinden, daß es hier statt zwei Hieben einer auch getan hätte, und daß dort dasselbe Ergebnis ohne Schweiß auch wäre erreicht worden. Das wird sich vielleicht der Held selber auch klar machen, wenn er nach dem Sieg seiner Wunden wartet. Im Augenblick des Kampfes aber den überlegenen Kritiker vor die Kanonen rufen, um mit ihm in aller Gemütsruhe darüber zu beraten, wie er es nun zu machen habe, um ja

[1] Ib. l. 23, n. 26. Man dürfte nur einen Auszug aus den Briefen von Erasmus machen oder, richtiger gesagt, man müßte seine Briefe bis zum Jahre 1522 oder 1523 abdrucken, um darzulegen, wie genau Gregor der Große in der Vergangenheit die Zukunft geschildert hat. Allmählich öffneten die Ereignisse dem betörten Erasmus die Augen. Als der Kampf mit Luther begann, änderte er natürlich seine Meinung in vielen Dingen ziemlich bedeutend, obwohl er immer Erasmus blieb.

nicht das Maß zu überschreiten, dazu hat er keine Zeit, dazu läßt sich vielleicht der vornehme Ratgeber von später selbst nicht ohne weiteres her. Nun gut, dann muß es dieser eben dulden, daß sich der Kämpfer hilft, wie es am besten geht, und muß ihm das Recht des Kämpfers zugestehen. Diesem gilt das Wort, das der edle Johannes Hoffmeister von seiner Tätigkeit sagt: „Ich habe das Beste der Kirche gesucht. Irren ist menschlich. Ich habe mein mögliches getan. Ist gegen jemand ein unschickliches Wort gefallen, so möge man es mir verzeihen, nicht jedem ist es gegeben, stets seine Gefühle zu beherrschen.“ [1]

18. Das alles gilt in doppeltem Maße, wenn man bedenkt, daß es sich hier um Glaubenskämpfe handelt. Das ist ein Gegenstand, über den heute nicht gut reden ist, nicht einmal unter uns Katholiken. Auch unter diesen finden sich deren, die, wenn sie folgerichtig denken, das Vorgehen des Herrn gegen die Pharisäer völlig ungerechtfertigt und die Kampfesweise Pauli höchst unvornehm finden müssen. Denn die moderne Denkweise verlangt, wie bereits gesagt wurde, daß man, will man über eine Häresie oder eine bedenkliche Gesinnung oder Lebensrichtung ein Urteil abgeben, sich zuvor in diese selber hineindenke und sich auf den Standpunkt der Gegner versetze. Dann werde man bald finden — was freilich selbstverständlich ist — daß Strauß im Unglauben endigen mußte, nachdem er einmal das Leben Jesu geschrieben hatte, und daß für Lamennais der Abfall vom Christentum unvermeidlich war, seitdem er als höchste Richtschnur die allgemeine Vernunft im Sinn des averroistischen Pantheismus angenommen hatte. Bei solcher Denkweise ergibt sich freilich vornehme Kälte von selbst. Ob sie mit dem Glauben vereinbar ist, das ist eine andere Frage. Jedenfalls stimmt all dies nicht zu dem Worte des göttlichen Heilands: Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich.

So haben in christlichen Tagen die Kämpfer für den Glauben ihre Aufgabe nicht verstanden. Sie gaben, wenn man sie tadelte, ohne Schwierigkeit zu, daß sie da oder dort in der Hitze des Kampfes zu weit gegangen seien. Was sie aber nie zugeben, das war der an Ketzerei streifende Irrtum, man solle in Sachen des Glaubens, statt zu kämpfen, das Vermitteln und Vertuschen dem entschiedenen Auftreten vorziehen. Dem großen Kardinal Hosius, dieser Säule der Kirche in schwerster Zeit, machte man den Vorwurf, er sei doch mitunter in der Verteidigung des Glaubens allzu scharf und übereifrig. Darauf pflegte er zu antworten: „Wer in religiösen Dingen kalt reden und schreiben kann, dem ist der

[1] Paulus, Joh. Hoffmeister, 111.

Glaube keine Herzenssache; den Abfall eines so großen Teiles der Christenheit hat gerade die allzugroße Bedächtigkeit und Kälte verschuldet." [1]

Derartiger Glaubenseifer ist allerdings nicht gerade nach dem Geschmack unseres Geschlechtes. Er kann sich aber auf das Beispiel der Apostel, der Blutzeugen für die Wahrheit unserer Religion, der großen Väter und der Apologeten aus unsern glorreichsten Zeiten berufen. Als Beispiel für viele möge die bekannte Erzählung gelten, die Irenäus über das Zusammentreffen des heiligen Johannes und das seines Schülers, des hl. Polykarp, mit Cerinthus, dem Erzketzer, berichtet.[2] Die Modernen scheuen sich nicht, den Ernst und die Strenge in Aufrechterhaltung der Glaubensreinheit als Beschränktheit des Geistes, als Engherzigkeit der Gesinnung, als pharisäischen Hochmut, als inquisitorische Wut, als Zerstörung der Liebe zu brandmarken, ja sie gehen so weit, daß sie schon die Anwendung scholastischer Formeln und der logischen Denkgesetze mit Erstickung der Liebe durch den kalten Verstand, mit Verdammungssucht und Zerschmetterung des geknickten Rohres auf eine Stufe stellen.[3] Kaum können sie etwas erdenken, was ihnen verhaßter wäre, als Polemik und Apologetik. Ein Buch, das den Gegnern des Glaubens mit Entschiedenheit gegenübertritt, ist eine „Schandschrift", ein „Pamphlet", ein „trauriges Überlebsel aus den düstersten Zeiten des Menschengeschlechtes", und sein Verfasser eine „Mumie, an der die Fortschritte der Jahrhunderte ohne Eindruck vorübergegangen seien." Um Glaubensdinge streite heute keiner mehr, dem es um den Namen eines freien, eines unabhängigen Geistes zu tun sei; man müsse jedermann seine Freiheit lassen; einem mit Gewalt den Glauben aufdrängen wollen, sei ebenso unnütz als ungerecht. Die Wahrheit und der hl. Geist hätten weit größere Macht, als die engherzigen und kleingläubigen Eiferer meinten. Deshalb dürfe man unbesorgt der Liebe und der Klugheit manches von dem strengen Wortlaut des Buchstabens opfern, das Richtige werde sich doch immer wieder Bahn brechen.[4] Diese und viele noch liebloſere und glaubensgefährlichere Sätze, die zur Empfehlung der Irenik

[1] Kirchen-Lexikon VI², 298.

[2] Iren. 3, 3. 4.

[3] Diese und ähnliche Sätze sind bekanntlich ganz besonders beliebt bei Erasmus. Vgl. z. B. Opp. III, 126. sqq.; 427 d; 438 a, b; 515 a, b; 600 b; 942 d u. f. f.

[4] „Qui putant, se idem valituros in negotio Christi . . . quod valent in compotatione theologica, disputatiuncula scholastica, longe falluntur. Res est efficax et invicta, veritas; sed evangelica prudentia dispensanda. Ego sic odi dissidium, sic amo concordiam, ut verear, ne, si inciderit articulus, citius desertorus sim aliquam veritatis portionem, quam turbaturus concordiam." *Erasm.* Epist. 643 (Opp. III, 739 d. e.).

ſtatt der Kontroverſe dienlich ſein ſollen, zeigen zur Genüge, daß es am Verſtändnis für die Bedeutung des Glaubens mangelt. Bei ſolcher Geſinnung kann freilich ein Glaubenskämpfer nicht auf Anerkennung rechnen.

Bei ſolcher Sachlage iſt es aber auch begreiflich, daß ſich ein Geiſt wie Denifle mit doppeltem Feuer aufrichtete, wie ein edles Schlachtpferd, das die Drommeten ertönen hört. Jener weichliche Geiſt, der Frieden predigt auf Koſten der Wahrheit, jener Krämergeiſt, der eine Ladung von Glaubensartikeln unterſchlägt, um einen Löffel voll Lobesbrei für die eigene Perſon zu erhaſchen, jener geheime Egoismus, der ſich freiſinnig zeigt zum Schaden für das göttliche Wort, das alles war für ihn nur ein neuer Sporn, den *Geiſt des Glaubens in ſeinem Innern anzufachen, daß die Flammen nach außen ſchlugen*. Mochte man ihm das auslegen wie man wollte, darum fragte er nicht. Er hätte ſich darauf berufen können, daß ſich in Johannes dem Liebesjünger der Haß gegen den Irrtum gut mit der Liebe zur Perſon vereinbarte, daß alſo auch heute noch die chriſtliche Liebe mit dem Glaubenseifer ganz gut vereinbar ſei. Es fiel ihm aber nicht ein, ſich ſelber zu rechtfertigen, teils weil ihm die Verteidigung der heiligen Sache wichtiger war, teils weil er wußte, daß bei dem Geiſte, der heute den Geiſt der Apoſtel abgelöſt hat, eine Verteidigung für den Glaubenseifer unverſtändlich und unnütz wäre.

So iſt er ins Grab gegangen, geſchmäht als Fanatiker von den Gegnern, gemieden, angefeindet, verleugnet von manchen Glaubensgenoſſen. Er hat das bitter empfunden, er hat es aber Gott anheimgeſtellt. Nun, er iſt inzwiſchen vor *Gottes Gericht* geſtanden: wenn er ſonſt nichts vor Gottes Richterſtuhl gebracht hat als das, worüber man ihn hier am meiſten angeklagt hat, dann hat er ſicher ein gnädiges Urteil und einen glänzenden Lohn empfangen.

19. Soviel über das Buch und über ſeinen Verfaſſer. Geſetzt aber auch, es ſeien alle unſere Entſchuldigungsgründe nicht hinreichend, um das Gewicht der Anklagen zu vermindern, was wäre damit für die *Sache* ſelber gewonnen? Wird dann etwa der *Inhalt* des Buches um ſeine Beweiskraft gebracht? Das wäre nicht einmal der Fall, wenn ihm bedeutende Irrtümer nachgewieſen würden. Das iſt aber nach unſerem beſcheidenen Ermeſſen bisher noch in keinem weſentlichen Punkte geſchehen.[1]

[1] Ein Kritiker tadelt dieſe Worte und erklärt, man habe Denifle bedeutende Irrtümer in weſentlichen Stücken nachgewieſen. Derlei allgemeinlautende Verurteilungen ſind leicht ausgeſprochen, es iſt aber ſchwer, daraus Nutzen zu ziehen. Es fehlte mir gewiß nicht am guten Willen und an der Liebe zur Wahrheit, um beſtimmte und greifbare Anklagen mit allem Ernſt zu prüfen. Daß ich jede ohne weiteres als vollgewichtig

Deshalb jedoch, weil es da und dort einen zu lebhaften Ton anschlägt, oder weil es in einzelnen untergeordneten Dingen Berichtigungen erfordert, wird das, was er sagt, nicht unwahr.

Die Parteileidenschaft ist freilich geneigt, einen Menschen, der eine unliebsame Sache vertritt, für sittlich verkommen auszurufen, einzig deshalb, weil man ihn schlecht rasiert bei einer Einladung bemerkt hat. Auf dem Gebiete der Literatur und in der Professorenwelt treibt dieses Unwesen mehr als irgendwo seine Giftblüten. Wie Schulmeister oder vielmehr wie Schulknaben, sagt Max Müller in seiner „Chips", fallen die Herren über einen Schriftsteller und dessen Buch her, und lassen an beiden keinen guten Faden, wenn er einen Akzent verfehlt oder System mit einem i geschrieben hat.

Ein solches Verfahren ist ebenso kleinlich als unwissenschaftlich, wenn es schon sehr beliebt ist. Was verschlägt es, um ein Beispiel zu nehmen, daß dem bekannten Werk von Eisenmenger gewisse Mängel anhängen? Wir wissen alle, daß es von Vorliebe für die Juden nicht eben stark beeinflußt ist. Wir wissen ebenso, daß es aus ihren Schriften das, was zu ihren Gunsten spricht, nur sehr selten ausgezogen hat. Machen diese Schwächen alles, was es tatsächlich aus ihnen bringt, unwahr und unbrauchbar? Nein. Es genügt uns, zu wissen, wozu und bis wie weit wir es verwenden können. Darum hüten wir uns, mit ihm Mißbrauch zu treiben, ihm aber sind wir dankbar für das, was es uns bietet, und wünschten nur, es hätte denselben unendlichen Fleiß, den es auf die eine Seite verwendet hat, dem Ganzen zu teil werden lassen. Das trifft fast ganz bei dem Werk von Denifle zu. Der Ton ist mitunter zu heftig. Es bietet keine vollständige Biographie Luthers und keine Darstellung seines ganzen Werkes — das schon deshalb nicht, weil vorerst nur die erste Hälfte erschienen ist. Aber von dem allem wird das nicht hin-

gelten lassen werde, kann ich freilich zum voraus nicht versprechen. Ich habe mich redlich bemüht zu prüfen, was gegen Denifle vorgebracht worden ist, sah mich aber nach dem bescheidenen Maße meiner Einsicht bewogen, die in Frage stehende Äußerung zu tun. Etwas anderes ist eben, eine Ansicht aufstellen, und etwas anderes, die entgegengesetzte unhaltbar machen. Ich selber glaube in einigen nicht ganz bedeutungslosen Punkten von Denifle (und von andern Kritikern) abweichen zu müssen, ich nehme auch keinen Anstand, meine Ansichten mit aller Entschiedenheit vorzutragen, ich bin sogar von deren Richtigkeit überzeugt, ich schmeichle mir aber trotzdem nicht leicht, diese so unwiderleglich dargetan zu haben, daß vor ihnen jede andere Auffassung als schlechterdings unhaltbar verschwinden müßte. Gelingt es anderen, ihre gegenteiligen Anschauungen mit so überwältigender Sicherheit darzutun, so bin ich jeden Augenblick bereit, meine eigenen darnach zu verbessen und auch mein Urteil über die Leistungen Denifles zu ändern.

fällig, was das Werk tatſächlich bringt. Es weckt vielmehr den Wunſch, es möchte die ganze Aufgabe mit gleichem Fleiß bearbeitet werden. Daß eine gemäßigtere Form der allgemeinen Billigung leichter Zugang verſchafft hätte, haben wir ja ſchon oft genug zugegeben.

20. Übrigens wollen wir zum Schluß dieſes Abſchnittes geſtehen, daß wir im Hinblick auf die konfeſſionelle Leidenſchaftlichkeit, deren Zeugen wir alle Tage ſein können, einen namhaft günſtigeren Erfolg auch dann nicht erwarten dürften, wenn das Werk im Stil von Boſſuet geſchrieben wäre. Weder Boſſuet noch Bellarmin noch Becanus haben durch ihre klaſſiſche Ruhe größere Anerkennung erworben, als die nicht minder klaſſiſchen, aber etwas ſchärfer geſchriebenen Werke von Hoſius, von Lindanus und Jakob Keller, um nur dieſe zu nennen. Schon in alten Tagen hat man die Erfahrung gemacht, daß durch Verhandlungen über Glaubensſachen die Trennung nicht behoben, wohl aber die Hartnäckigkeit in der Häreſie verſchärft wird.[1] Für dieſen Satz hat die Geſchichte der Reformation und der auf ſie folgenden Zeiten Beweiſe in Fülle gebracht. Keines von all den Religionsgeſprächen hat einen andern Erfolg gehabt, keiner von all den ſo edel gemeinten Unionsverſuchen, keine der ireniſchen Unternehmungen zu einer Verſtändigung. Begreiflich auch. Die Gegner laſſen ſich auf derlei Schritte nicht ein, um die Wahrheit zu finden, ſondern um ihre Haltung zu verteidigen. Wo aber die Liebe zur Wahrheit nicht iſt, und dieſe iſt dort nicht, wo man nicht bereit iſt, ihr alles zum Opfer zu bringen, da, ſagt Auguſtin, iſt eine Widerlegung auf keinem Weg und eine Überzeugung durch kein Mittel möglich. Es iſt aber ſchwer, Liebe zur Wahrheit vorauszuſetzen, wo man den Irrtum ſo hartnäckig verteidigt, daß man lieber Nichtirrende in den Irrtum hineinziehen, als den Irrtum geſtehen will.[2]

[1] Historia tripartita l. 9, c. 19. (Migne, P. Lat. 69, 1136 d.)

[2] Vgl. *Augustin.* De gratia Christi c. 30, n. 31; De dono perseverantiae c. 21, n. 55; Epist. 143, n. 2.

III. Einige Vorbemerkungen über unser Verhalten gegen Luther und die Reformation.

1. Im Vorhergehenden haben wir Denifle's Werk über Luther nur im allgemeinen gewürdigt und nur darüber gesprochen, wie er es geschrieben hat und wie er es allenfalls hätte besser schreiben können. Dabei stehen zu bleiben, hieße ein Buch nach dem Einband oder nach dem Druck und nicht nach dem Inhalt werten. Deshalb obliegt uns nunmehr die Pflicht, auf diesen selber einzugehen. Dadurch allein bahnen wir uns den Weg zu einer billigen Abschätzung und somit zu einem endgiltigen Urteil über dessen wahre Bedeutung.

2. Wir wollen indes diese Untersuchung in einer Weise anstellen, daß dabei zugleich ein weiterer Zweck erfüllt werde. Das Werk ist eben nicht leicht zu lesen. Das kommt zum Teil von der Schwierigkeit des Stoffes, zum Teil aber auch von dem historischen Gang der Untersuchung, der es mit sich bringt, daß hier verschiedene Gegenstände zugleich behandelt werden, dort ein und derselbe Punkt an verschiedenen Orten unter verschiedenen Gesichtswinkeln abgehandelt wird, bis er endlich erschöpft ist. Diese Umstände mögen es rechtfertigen, daß wir hier eine kurze Darstellung wenigstens der Hauptergebnisse aus dem großen Buche geben. Dadurch wird einerseits der Überblick über dessen Gehalt erleichtert, anderseits dem Leser ein leitender Faden in die Hand gegeben, an dem er den schwierigen Gang durch die oft so verwickelten Untersuchungen mit größerer Zuversicht antreten kann. Dabei wird sich da und dort Gelegenheit ergeben, einzelne Fragen etwas eingehender zu behandeln, nicht bloß, um diese klarer zu stellen, sondern auch, um den folgenden Band etwas zu entlasten, da er ohnehin durch die Stoffesfülle Raum übergenug für sich in Anspruch nehmen wird.

3. Indem wir diese Aufgabe angreifen, glauben wir einige Bemerkungen vorausschicken zu sollen.

Das Buch von Denifle hat bei seinem ersten Erscheinen einige Aufregung hervorgerufen. Die Gründe davon mögen verschieden gewesen sein, so groß hätte deren Wirkung nicht zu sein brauchen. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß die erste Erregtheit allgemach einer besonneneren Überlegung und einer ruhigen Würdigung Platz machen werde.

Vor allem ist der Verfasser selber nicht mehr unter den Lebenden. Das ist in vielen Fällen das sicherste, ja das einzige Mittel, um den Zorn zu beschwichtigen und ein gerechteres Urteil herbeizuführen, dies, sagen wir, daß einer vom Kampfplatz verschwinde. Die Menschen — auch Gelehrte und Literaten sind Menschen, und sie sind es oft recht fühlbar — die Menschen also sind nun schon einmal so, daß, wenn es einer bei ihnen verschüttet hat, alles verdorben und verloren ist, was er sagt und tut. So lang er lebt, läßt die bloße Erinnerung an seinen Namen keine ruhige Erwägung mehr aufkommen. Erst wenn er gestorben ist, wird es wieder ruhiger. Man sieht dann nicht mehr die verhaßte Person und beschäftigt sich unbefangener mit der Sache. Wir wollen hoffen, daß der Tod, der große Versöhner und Friedensstifter, auch in diesem Fall seines gesegneten Amtes mit gutem Erfolg walten werde. Über das Grab hinaus hassen ja selbst die Barbaren nicht.

4. Alsdann erklären wir zum voraus, daß wir hier mit der Reformation und mit dem Protestantismus als mit einer fertigen Tatsache rechnen. Wir bedauern den verhängnisvollen Riß, den die Glaubensspaltung in die Christenheit und in unser gutes deutsches Volk zumal hineingeleitet hat. Wir wünschten als Jünger unseres Herrn Jesu Christi und als Schüler der Apostel, daß alle einer Gesinnung und eines Mundes Gott lobpreisen (Röm. 15, 6). Wir sind auch nicht von denen, die ihre persönliche Überzeugung und den Wunsch ihres Herzens verbergen, wo es am Platz ist. Davon haben wir zur Genüge öffentlich Zeugnis gegeben, gelegen und ungelegen, wie es eben kam. Aber alles zu seiner Zeit, alles am rechten Ort. An diesem Ort haben wir weder den Apologeten noch den Missionär zu machen, sondern einfach den Historiker und den Kritiker. In dieser Eigenschaft nehmen wir die Reformation als einen abgeschlossenen Zeitabschnitt, als einen geschichtlichen Vorgang, den keine Macht der Welt mehr ungeschehen machen kann. Ein Hinüberschielen auf den modernen Protestantismus oder gar ein Versuch, diesen zur Preisgebung seiner selbst zu bewegen, liegt uns hier vollständig fern, abgesehen von andern Gründen schon deshalb, weil der moderne Protestantismus mit der Gestalt,

die Luther seiner Reform gegeben hat, schlechterdings nichts mehr gemein hat außer dem Interesse für die Person Luthers.

Das einzige Interesse, das uns hier leitet, ist somit das geschichtliche und kritische, das im vorliegenden Fall freilich nicht ohne die Tätigkeit des Psychologen befriedigt werden kann. Aber auch diese tritt bei unserer Aufgabe durchaus in den Dienst der geschichtlichen Untersuchung und hat keine weitere Aufgabe als einzig die, uns zu erklären, wie Luther auf seinen Weg gedrängt und auf diesem weiter und weiter geführt wurde.

5. Mögen also die Protestanten, die es der Mühe wert erachten, diese Zeilen zu lesen, in voller Gemütsruhe bleiben. Es ist ein eigentümlicher Zug, den man bei manchen aus ihrer Mitte findet, ein Zug, den unsereiner kaum zu verstehen imstande ist, jener Zug, der jedes Wort eines Katholiken lesen heißt, wie etwa ein Polizeibeamter eine vor dem Justizpalast gefundene Blechbüchse öffnet. Zu Ende des 17. Jahrhunderts betrachtet der biderbe Pfarrherr an S. Johannis in Göttingen, M. Theodosius Fabricus selig, jeden, der an Luther zweifelt, als „der Babylonischen H . . . geheimen Kammerdiener".[1] Zu Ende des 19. Jahrhunderts erstattet ein protestantischer Professor der Theologie — Name und Ort sind uns leider entfallen — in einer kritischen Zeitschrift über ein im modernen Geist geschriebenes exegetisches Werk aus katholischer Feder Bericht und hebt dabei mit Genugtuung hervor, daß man es lesen könne, ohne beständig in nervöser Furcht gehalten zu sein, man möchte unvermutet in apologetische Schlingen oder Fallen hineingeraten.

Ohne weiter zu untersuchen, ob ein gesunder Geist, d. h. ein Mensch, der seiner Überzeugungen sicher und guten Gewissens ist, diesem geistigen Verfolgungswahn unterliegen könne, legen wir feierlich Verwahrung dagegen ein, daß man uns dafür verantwortlich mache, wenn jemand durch unsere Darstellung einem ähnlichen Anfall von Paranoia unterliegen sollte. Wir legen keine Schlingen für unvorsichtige Vögel, wir stellen keine Fallen für Marder und für Füchse auf, wir graben keine Wolfsgruben, um unsere Opfer auszubalgen und zu verspeisen.[2] Wen

[1] Theodos. Fabricius, Loci communes aus den deutschen geistreichen Schrifften des thewren Hocherleuchten Mannes Gottes und waren letzten Eliä D. Martini Lutheri. Magdeburg 1697. I, fol. V^b.

[2] Es fällt uns im Traum nicht ein, die Verantwortung oder die Verteidigung für alles zu übernehmen, was jemals in der Geschichte gegen unsere Überzeugung geschehen ist. Herr Professor Hausrath hätte vollständig recht, uns ebenso zu antworten, wenn wir so unzart wären, ihm und seinen Gesinnungsgenossen alle Unmenschlichkeiten der eng-

ſein eigenes Innere nicht unruhig macht, deſſen Schlaf ſoll durch uns nicht geſtört werden. Wir laſſen einzig die Tatſachen ſprechen und ſuchen uns auf Grund davon ein Urteil zu bilden. Dieſes Recht laſſen wir uns nicht nehmen, in fremde Rechte (wo deren ſind) greifen wir nicht ein.

6. Unſer Recht aber — und das iſt das dritte, was wir vorausſchicken — laſſen wir uns nicht verkürzen. Und hier möge man uns nun ſchon erlauben, daß wir ehrlich deutſch reden. Nicht wenige proteſtantiſche Gelehrte betragen ſich gegen uns Katholiken genau, wie manche Frauen den Männern gegenüber. Jedem ernſten Wort über ihre Schwächen und Pflichten ſetzen dieſe nur zu gerne die Ausflucht entgegen, das ſei abermals ein Beweis dafür, daß der Mann das Weib nicht verſtehe. Indem ſie ſich in das angeblich unzugängliche Adyton des Frauenherzens, des Ewigweiblichen, flüchten, haben ſie, wie ſie meinen, ein Aſyl gefunden, das ſie aller Verantwortlichkeit und aller Verpflichtung zu einer Änderung ihres Verhaltens enthebt.

Es iſt doch ſicher dieſelbe Empfindlichkeit und Eitelkeit zugleich, die jeder Unterſuchung über ein Wort oder einen Schritt Luthers ſtets mit dem Satz entgegentritt, ein Katholik könne ſich nie in die Anſchauung des Proteſtantismus hineindenken. Mit ſolchen Phraſen laſſen wir uns nicht abſpeiſen.

Einmal ſchon deshalb nicht, weil wir auf unſerer Seite gerade umgekehrt den aufrichtigen Wunſch hegen, die Proteſtanten möchten ſich in unſere Denk- und Lebensrichtung hineinverſetzen, und weil wir der Überzeugung ſind, daß das ſogar ſehr leicht wäre. Wenn wir aus unſerer Religion keine Geheimlehre und keine Vogelſprache machen, dann dürfen wir wohl bitten, die Proteſtanten möchten ſich nicht den Schein geben, als ſei ihre Gemeinſchaft eine Geheimſekte und ihr Herz eine Fallgrube, denn das glauben wir ihnen doch nicht. An den Häretikern der erſten Jahrhunderte haben die Väter dieſe böſe Seite getadelt,[1] und noch Gregor der Große ſagt, die Geheimtuerei ſei ein altes Erbſtück bei den Ketzern.[2] Auch den mittelalterlichen Sekten, zumal den Waldenſern[3] und den Homines intelligentiae[4], wird nachgeſagt, daß ſie eine eigene Geheimſprache gehabt hätten, um ihre bedenklichen Lehren vor der Außenwelt

liſchen und der holländiſchen Proteſtanten vorzuwerfen, und kleinlich genug, um zu glauben, daraus folge die Falſchheit ſeiner Glaubensrichtung.

[1] *Tertull.* Adv. Valentin. c. 1. *Iren.* l. 3, c. 14, n. 1.

[2] *Gregor. Mag.* Moral. l. 5, n. 49; l. 20, n. 23; l. 23, n. 49.

[3] *Pseudo-Rainerius* (Bibl. Maxima Patrum Lugdun. XXV, 264 b.)

[4] Kirch. Lex. VI[2], 817; Proteſt. Real-Enzyklop. VIII[3], 312.

zu verbergen. Die Protestanten werden uns wohl nicht zumuten, daß wir ähnliches bei ihnen voraussetzen.

Dann aber weisen wir diese Ausflucht gerade deshalb zurück, weil wir das Wesen des Protestantismus ganz wohl fassen. Ist er etwa eine übermenschliche, oder wie unsere Theologie sagt, eine übernatürliche Art des Denkens und des Lebens? Das will er nicht einmal sein. Also ist er eine menschliche Form des Christentums oder doch der Religion. Nun gut, Menschen sind wir auch, das lassen wir uns nicht abstreiten, und was menschlich ist, und wo es anders noch menschlich zugeht, darüber trauen wir uns auch ein Verständnis zu. Man möge sich also jene absprechenden Kraftsprüche ersparen, sie schrecken uns nicht bloß nicht ab, sondern sie wecken erst recht unsere Lust, uns die Sache näher anzusehen.

Wenn der Protestantismus nicht außerhalb der von Menschen bewohnten Welt liegt, dann haben wir so gut wie alle Welt ein Recht, seine Grundlage zu untersuchen. Und wenn Luther ein Mensch war, dann muß er sich gefallen lassen, daß er auch, wie man sich auszudrücken pflegt, vor das „römische" Urteil gezogen wird.

Und das ist die einzige Voraussetzung, mit der wir an Luther herantreten, daß er ein Mensch war, wie alle. Für uns ist er kein Gott, kein Halbgott, weder der Schlußstein in der Entwickelung des Christentums, noch der Grund- und Eckstein im Gebäude einer neuen, höheren Religion, nicht einmal, um modern zu reden, ein religiöses Genie, aber auch nicht der leibhaftige Satan noch, was er so oft dem Papst nachgesagt hat, der Antichrist oder Endecrist. Und daß er kein Heiliger ist, das beteuern jetzt auch die Seinigen — vor Zeiten haben sie ihm das freilich in überschwänglicher Weise angedichtet. Damit also stünden wir bei der Behauptung, die wir aufgestellt haben, daß er ein Mensch ist, wie wir alle, und dabei wollen wir bleiben.

Ist dem aber also, dann sehen wir keinen Grund dazu, an ihn mit göttlicher Scheu oder mit unheimlichem Grausen heranzutreten. Was Fleisch und Blut hat, wie wir, das sehen wir uns richtig an und beurteilen es nach uns. Und da er uns heute nichts mehr nützen oder schaden kann, so brauchen wir uns nicht einmal durch menschliche Abneigung oder Zuneigung irgendwie beeinflussen zu lassen. Zu uns gehört er nicht, der Schmerz über seine Trennung von uns ist längst verwunden, der Riß, den er angerichtet hat, ist eine Tatsache, in die wir uns seit Jahrhunderten hineingefunden haben — wenigstens wir Katholiken —, er steht uns zeitlich und geistig so ferne, wie nur irgend ein geschichtliches Ding; kurz

und gut, wir können den Mann ſo kalt und teilnahmslos, wiſſenſchaftlich geſprochen, ſo objektiv beurteilen wie Buddha oder Mohammed. Das aber iſt nach den Grundſätzen der modernen Geſchichtſchreibung die beſte, die unerläßliche Vorbedingung für die rechte geſchichtliche Betrachtung.

7. Dieſe Betrachtungsweiſe hilft uns, um das als viertes vorauszuſchicken, ohne Schwierigkeit klar machen, daß Luther und Proteſtantismus, Proteſtantismus ſelbſt in der Form des heutigen Luthertums, zwei ganz verſchiedene Dinge ſind. Dieſe Erkenntnis zu erringen iſt ſelbſtverſtändlich für den Katholiken leichter, als für den Proteſtanten. Wie ſehr aber durch ſie die Ruhe und die Unparteilichkeit im Urteil über Luther befördert wird, das braucht nicht erſt erwieſen zu werden.

Die Theologie Luthers und der alten Orthodoxie — wenn ein ſolches Geſtrüpp überhaupt den Namen Theologie verdient — iſt ein wunderbares Neben- und Durcheinander der widerſprechendſten und unvereinbarſten Sätze, die Ja und Nein, Glauben und Leugnung, Wunderſucht und Rationalismus auf die naivſte Weiſe in einem Atemzug vertreten. Unleugbar haben die Theologen des 17. Jahrhunderts ihr mögliches getan, um aus dieſen Gegenſätzen ein Syſtem zu drechſeln, faſt möchten wir ſagen, einen kunſtvollen Rieſenzopf zu drehen. Betrachten wir aber deren ſpitzfindige Terminologie,[1] ſo begreifen wir, daß dagegen eine Reaktion eintreten mußte. Dieſe hat denn auch nicht bloß mit dieſem verknöcherten Scholaſtizismus aufgeräumt, ſondern mit allem ohne Ausnahme, mit dem Wahren, mit dem Halben, mit dem Falſchen, mit der Häreſie, mit der Heterodoxie, mit dem Zweifel, mit der Orthodoxie. Dieſer moderne Proteſtantismus[2] iſt nicht mehr Häreſie, kaum kann er noch Unglaube genannt werden, er iſt nahezu Nihilismus.[3] So ſehr man das bedauern muß, ſo kann man doch nicht umhin, die geiſtige Arbeit zu bewundern, die es gekoſtet hat, bis jenes unerträgliche Gewirr von Balken und Trümmern des alten Glaubens, das Luther zurückgelaſſen

[1] Z. B. fides directa, reflexa, discursiva, explicita, implicita, magna, parva, minus plena, receptiva, operativa, generalis, specialis, justificans, salvifica, impulsiva, privilegiata, finalis, seminalis, radicata, oder das genus idiomaticum s. ἰδιοποιητικόν, das genus majestaticum s. αὐχηματικόν, das genus ἀποτελεσματικόν u. ſ. f.

[2] Wir haben verſucht, ſeine „Dogmatik“ überſichtlich darzuſtellen in dem Buch: Die religiöſe Gefahr[3], 186—245.

[3] Inſofern iſt es ganz berechtigt, wenn ſich die Preßkommiſſion des Evangeliſchen Bundes dagegen verwahrt, daß die von dieſem vertretene Richtung durch Pius X. der „Ketzerei“ geziehen werde. Das Wort Häreſie trifft auf den alten, urſprünglichen Proteſtantismus zu, der „moderne“ Proteſtantismus iſt weit hinaus über den Begriff Ketzerei, ebenſoweit wie das „Cogitantentum“ über den Begriff Religion.

hatte, bis, sagen wir dieser Trümmerhaufen, der an ein Erdbeben mochte denken lassen, so vollständig in ein gleichförmiges Nichts umgewandelt war. Diese neue Gestalt, besser gesagt, Gestaltlosigkeit des Protestantismus, hat aber infolge hievon mit dem alten nichts als den Namen gemein. Sie verhält sich zu ihm ungefähr wie der Spinozismus zum Talmud, um nicht zu sagen, wie das Ammoniak zur Steinkohle.

Demgemäß fühlt sich denn auch der moderne Protestant, der weiß, was er ist und was er will, durchaus nicht an Luther gebunden. Er verehrt ihn mit Dankbarkeit deshalb, weil er ihn vom römischen Joch befreit hat. Er selber ist indes durchaus nicht gesonnen, sich unter das Joch Luthers zu begeben oder unter diesem zu bleiben. Deshalb ist ihm Luther so groß, weil ihm dieser die innere Freiheit erkämpft hat, die Freiheit auch von Luther. Eben darum hält er sich für den wahren, den einzigen echten Sohn und Erben Luthers, weil er von ihm das Recht erlernt hat, sich auch von Luther loszumachen. Die sogen. Orthodoxen, die heute noch ängstlich am Buchstaben Luthers halten, betrachtet er als Bastarde Luthers und trägt kein Bedenken zu sagen, Luther würde, wenn er heute wieder aufstände, diese von sich abschütteln als Unmündige, die seinen Geist nicht erfaßt hätten.

8. Man sollte meinen, das müßte dazu beitragen, daß sich Katholiken und Protestanten wenigstens in der unbefangenen Würdigung Luthers einigen. Dem ist aber nicht so. Der Katholik, der begreift, daß das Luthertum nicht an Luther hängt, kann allerdings kaltblütig über Luther urteilen. Kann das auch der Protestant? Ganz gewiß nicht. Wenn man heute nachweist, daß Luther nicht existiert habe, so würden zwar Tausende unter den Schülern Luthers, wie von einem Alp befreit, aufatmen. Wie froh wären sie, könnten sie ähnlich, wie es Kalthoff von Christus behauptet hat, in Luther nur die *Verkörperung eines Prinzips, des Luthertums* erblicken, und könnten sie von seiner Person und von allem, was dieser anhängt, absehen! Je mehr sie aber dies empfinden, desto mehr gehen sie von dem *wirklichen* Luther ab und bilden sich einen *idealen* Luther. Am geschichtlichen Luther hängen sie nicht, die meisten kennen ihn nicht einmal. Für sie ist *Luther nicht ein Mensch, sondern die abstrahierte, die ewig unvergängliche, die sublimierte Idee des Protestantismus.*[1]

[1] Schon Witzel sagt, für die Lutheraner sei Luthers Wort und Gottes Wort eins und dasselbe (Käß, Die Konvertiten I, 167). S. die zahlreichen Belege hierfür bei Döllinger, Die Reformation I², 494 ff. Trotzdem — vielleicht gerade deshalb — warfen sie und werfen sie den Katholiken „Menschendienst" vor.

Unter diesen Umständen ist die Bildung einer Lutherlegende, um nicht zu sagen einer Luthermythologie, selbstverständlich, ja unvermeidlich. Dazu braucht man durchaus nicht an eine bewußte und berechnete Erfindung zu denken. Diese Mythenbildung ergibt sich bei der geschilderten Lage der Dinge mit innerer Notwendigkeit. Eine Religion kann sich auf die Dauer nicht halten ohne einen übermenschlichen Stifter oder einen über das gewöhnliche Menschenmaß hinausragenden Heros. Je weniger der wirkliche Luther das eine oder das andere war, desto selbstverständlicher ergab sich die Idealisierung und Verhimmelung seines von der Phantasie umgestalteten Bildes.

Hierin haben wir die gleiche psychologische Erscheinung wie im Leben Luthers selber. Wie seine persönliche Psychologie den Schlüssel bildet zur Erklärung seiner Selbsttäuschungen und seiner legendenhaften Erzählungen über sich selber, so bietet die Psychologie des Protestantismus den Weg zum Verständnis der Lutherlegende.[1] Ganz naturnotwendig wurde der derbe sächsische Bauernsohn zum Groß-Mann,[2] zum Wunder-Mann,[3] zum Gottes-Mann,[4] zum allerheiligsten Mann.[5] In demselben Grade, sagt Petrus Canisius, da sie den Papst herabsetzten und das Konzil von Trient verwünschten, näherten sie sich der Anbetung Luthers und hätten sie gerne die Verehrung seiner „Idole" allen aufgedrängt.[6] Es entwickelte sich ein begeisterter Reliquienkult.[7] Was nur immer mit Luther zusammenhing, der Brunnen in Wittenberg, sein Katheder, sein Trauring, sein Trinkglas, sein Familienbecher, sein Trinkkrug, sein „Pittschaft", sein Reiselöffel,[8] sein Bett-

---

[1] Vgl. die Einleitung und unten VI, 3.

[2] Andr. *Fabricius*, Theologia Megalandri Lutheri, 1581. *Majus*, Theologia Lutheri p. 1. 16. 126. 480. 707. 877. 1173. *Hollaz*, Examen. ed 1750, 944.

[3] M. *Hoe von Hohenegg*, Sanctus thaumasiander et triumphator Lutherus, d. i. Bericht von dem heiligen Wundermann Dr. M. L. 1610 (Walch, 24, 23. Vogel, Bibliotheca bibliographica Lutherana p. 6. a. 33). *Dannhauer*, Memoria thaumasiandri Lutheri. 1661 (Walch 24, 65; Vogel p. 8, n. 55).

[4] Spangenberg, Predigt von dem heiligen Gottes-Mann Dr. M. L. 1564 (Vogel p. 85, n. 798); Jo. Fried. *Mayer*, Vita divi Lutheri 1687 (Walch 24, 12). Über den Ausdruck Theander s. Gaß, Gesch. der protestant. Dogmatik I, 228.

[5] Vir sanctissimus, Sanctissimus Lutherus (so Heßhusen — s. *Canisii* Epist. et Acta, ed. Braunsberger IV, 1020.) So schon Melanchthon (C. R. I, 491).

[6] Lutherum adorant .... seque et sua Idola tantum non coli volunt ab omnibus (Canisii Epist. IV, 187).

[7] Vogel p. 72 f. no. 674—679.

[8] Vogel p. 74 ff. no 684—711.

spund,[1] vom Tintenklex nicht zu sprechen, alles erstrahlte im Lichte himmlischer Verklärung und verbreitete lieblichen Rosengeruch.[2]

Das hängt so selbstverständlich mit der Psychologie des Protestantismus zusammen, daß es nie anders wird und nie anders werden kann, so lang dieser unverändert fortbesteht. Ein Versuch, Luther auf seine natürliche Wirklichkeit zurückzuführen, wie ihn Denifle gemacht hat, ist da nicht bloß aussichtslos, sondern er leistet nur jenem Geiste des Mythologisierens neuen Vorschub.[3]

9. Indem wir dies erwägen, wissen wir fünftens auch, was wir zu erwarten haben, wenn wir uns mit Luther befassen. Wir können an Luther Irrtümer und Fehler nachweisen, so viel wir wollen, damit treffen wir nicht den Protestantismus. Im Gegenteil, dann hängt er sich nur um so mehr an Luther, nicht den geschichtlichen, sondern

---

[1] Dieser wurde sogar poetisch verherrlicht:

Hier ist Lutheri Kämmerlein,
Wenn er ins Kloster kam herein;
Gedächtnishalbn wird noch jetzund
Hierinn gesehn sein Bettespund. (Walch 24, 284.)

[2] Lieblicher Rosengeruch des unbefleckten Wandels und immerwährenden Namens des weiland theuern Werkzeugs und Mannes Gottes Dr. Martini Luther. Hamburg 1695 (Walch 24, 19; Vogel, p. 9. n. 66). Über die Ausdrücke φωσφόρος, θεολόγων φωστήρ τε καὶ μέγα θαῦμα οἰκουμένης, vgl. Gaß I, 228.

[3] Diese Worte haben eine unerwartete Bestätigung gefunden durch das Werk von Ernst Kroker über Katharina von Bora. Kroker zürnt gewaltig — und gewiß einigermaßen nicht ohne Grund — über das Werk des pseudonymen Eusebius Engelhard (Landsperg 1747. I. II), das im Stil von Weislinger (übrigens auch mit der Gründlichkeit Weislingers) das Leben der Frau Käthe behandelt unter dem Titel „Lucifer Wittenbergensis, oder Der Morgenstern von Wittenberg". Sein Verfasser hat damit nichts ehrenrühriges getan, sondern nur die „Allegorie" wiederholt, die Luther selbst gemacht hat (Förstemann, IV, 306. Erl. 62, 30). Gleichwohl hätte man denken sollen, eine Wiederholung dieses Ehrentitels wäre heute nicht mehr möglich, sei es mit Rücksicht auf den veränderten Geschmack unserer Zeit, sei es insbesondere gerade wegen der grausamen Satire, die Engelhard daran gehängt hat. Gleichwohl überschreibt Kroker das Kapitel von der Verheiratung Luthers ganz ernsthaft mit den Worten „Der Morgenstern von Wittenberg" (S. 81). An einem Gelehrten wie Kroker ist dieses Vorgehen doppelt befremdend. Wir drücken nur unser Befremden hierüber aus und finden darin keinen Anlaß, unser Wort (Einl. 4) zurückzunehmen, demgemäß wir den Protestanten von heute die Ausdrücke antidiluvianischer Pietät nicht zurechnen wollen. Nur das möchten wir hiezu bemerken, daß man sich dann auch nicht gar so übermäßig ereifern sollte, wenn die Rücksicht darauf mitunter Erscheinungen hervorruft, wie sie aus dem Würzburger Prozeß bekannt sind.

den idealen Luther,[1] nicht an den Luther, über den er selber seufzt, wohl aber an den Luther, den er sich selbst geschaffen hat.

Das einmal erfaßt zu haben, ist sicher das beste Mittel, um jedem Übereifer und jedem Übelwollen in der Beurteilung Luthers vorzubeugen. Selbst wenn wir Ungerechtigkeit mit unserm Gewissen vereinbaren könnten, so würde uns das wieder beschwichtigen, daß wir uns sagen müßten, es würde ja doch nichts nützen.

10. Diesen Voraussetzungen gemäß gehen wir an unsere Aufgabe in dem Hochgefühl, daß wir Luther viel unbefangener beurteilen, als die Protestanten zumeist. Sie mögen an seiner Person oft herzlich wenig Interesse haben, ihr Prinzip, das sie in ihm verkörpert denken, läßt sie doch nicht gleichgültig. Und wenn sie auch selber keinen Finger für ihn rühren möchten, so werden sie doch empfindlich, sobald jemand eine Äußerung gegen ihn tut. Daher die Vorwürfe: wir könnten es nicht lassen, Steine auf sein Grab zu werfen, das Grab des großen Toten zu schänden und sein Andenken mit Kot zu besudeln.

Fürwahr, seltsame Worte in einem Zeitalter, das sich mit Stolz das geschichtliche nennt. Luther gehört der Geschichte an und muß sich gefallen lassen, was jeder andere in gleicher Lage erfährt. Wenn einer die Geschichte Neros oder des Arius schreibt, fällt es doch niemand ein, zu sagen, er begehe Leichenschändung, auch wenn ihn die Geschichte zwingt, manches Harte und Unschöne ans Licht zu ziehen. Wie kommen dann diese Geschichtsfreunde zu solch verdächtiger Auslegung? An Christus, den Herrn, den ewigen Sohn des lebendigen Gottes, wagt sich ihre Kritik, und sie verlangen, daß die unserige vor Luther, dem Menschen, Halt mache? Hat Denifle nicht recht, wenn er sagt, ihm scheine, daß ihre Empfindlichkeit für die Ehre Luthers in eben demselben Grade zunehme, in dem die Verehrung gegen Christus abnehme? Ganz wie einst Augustinus von den Donatisten meinte: Je weniger Christus, desto mehr Donatus![2]

11. Nachdem wir hiemit als Sechstes die Empfindlichkeit der Protestanten gegen eine kritische Behandlung Luthers mit berechtigtem Selbstgefühl zurückgewiesen haben, möge es zuletzt nicht übel gedeutet werden, wenn wir ihnen siebtens mit einem ausdrücklichen Vorwurf entgegen-

[1] Bekanntlich haben die Protestanten diese Unterscheidung, die sie die peinliche Wirklichkeit bei Luther zu machen zwang, auf Christus angewendet. Da ist sie eine Gotteslästerung. Denn wer am Herrn das angeblich unerreichbare Ideal einer angeblich mangelhaften Verwirklichung gegenüber stellt, der leugnet seine Gottheit.

[2] Denifle, Luther und Luthertum I², III f.

treten. Dieser Vorwurf lautet auf eine unverantwortliche, ja unbegreifliche Verdrehung der Geschichte. Der erste unter ihren damaligen Kirchenhistorikern, Herr Dr. Albert Hauck, Kirchenrat und Professor in Leipzig, hat, nicht etwa am 31. Oktober 1517, sondern am 16. September 1905 auf dem 33. Kongreß für die „Innere Mission" in Leipzig die denkwürdige Äußerung getan, die kirchliche Einheit in Deutschland sei leider verloren gegangen, aber nicht etwa durch die Reformation, sondern durch die Gegenreformation.[1] Darauf weiter einzugehen, wäre an sich nicht der Mühe wert, um so weniger, als der Redner selber unter den Schäden dieser Spaltung das Auftreten der Reformierten, die Bildung der Landeskirchen, die Union, die Entfremdung von der Bibel unter den Protestanten anführt, lauter Dinge, mit denen doch sicher die katholische Gegenreformation nichts zu schaffen hat. Indeß macht sich der genannte Gelehrte hier mit einer Verletzung aller geschichtlichen Tatsachen eben nur zum Sprachrohr einer seit unfürdenklichen Zeiten geläufig gewordenen Anklage gegen uns Katholiken. Von jeher haben die Protestanten jeden Katholiken, der sich zur Abwehr ihrer Angriffe und zur Verteidigung der angegriffenen Wahrheit erhoben hat, als Störenfried verschrieen.[2] Alle die Unruhen, sagt Seckendorf, wären unterblieben, hätten die Bischöfe und die Fürsten der „Evangelischen Wahrheit" kein Hindernis in den

---

[1] Allgem. Evang.-Luther. Kirchenzeitung 1905, 999. Die Form, in der sich dieser Gedanke hier ausgesprochen findet, ist vielleicht nicht allgemein gebräuchlich, der Gedanke selbst ist jedoch den Geschichtschreibern der Reformation geläufig. Den „ersten Keil" zur „Spaltung der Nation" habe Campegi auf dem Konvent von Regensburg i. J. 1524 eingetrieben, sagt Th. Brieger (Prot. Real-Encycl. III³, 701; ebenso Köstlin M. Luther I⁵, 600; Kolde, M. Luther II, 103). Also wenn die Katholiken, bisher wie zersprengte, hilflose Schafe, sich endlich ermannen und beratschlagen, was zu tun, damit der Riß nicht zum vollständigen Bruch werde, so ist das der Anfang zur Spaltung! Aber so hat es Luther gesagt und so muß man es ihm nachsagen bis zum Ende der Zeiten. Er vertritt die „alte, rechte Kirche" (Erl. 26, 14 ff.). Er hat immer den Frieden gepredigt (25, 5) und sich aufs tiefste gedemütigt (25, 6). Aber die Geistlichen, die „Verstockten und Verblendten, welche so viel unschüldigs Blut, Gotteslästerung und greuliches, unbußfertiges Leben drückt" (25, 2), sie „achten weder Gebet noch Frieden" (25, 3). Durch sie „hat ihn Gott gezwungen, das Maul immer weiter aufzutun, zu reden, zu bellen, zu schreien" (Erl. 21, 360; Weim. 6, 468). Sie mögen es noch so arg machen, er wolle es doch noch ärger machen (Erl. 25, 8). Sein Gewissen sei unschuldig; wenn es zu Krieg oder zu Aufruhr käme, so sei der Papisten Gewissen schuldig (25, 7). Er tröste sich mit dem Wort: Selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen (Erl. 25, 8 f.).

[2] Demgemäß wäre also, wenn heute in Deutschland die rote Republik ausgerufen würde, und es gelänge dem Kaiser, wieder Ordnung zu schaffen, Wilhelm II. der Friedensstörer. Das heißt doch einfach das Recht der Revolution predigen.

Weg gelegt.[1] Das ist eine alte Taktik. Bekanntlich hat schon zu den Zeiten des Phädrus das Lamm dem Wolf das Trinkwasser trübe gemacht.[2] In späteren Zeiten hat das Karnickel dieselbe Rolle des unverträglichen Lammes übernommen. Nicht leicht hat das jemand kindlicher und naiver ausgedrückt, als der ehrenwerte „Diakonus Stutgardianae Collegiatae", da er schreibt: „Wider uns arme Evangelische werden hin und wider, sonderlich bei großen Potentaten, grausame Lästerungen und handgreifliche Lügen ausgegossen, uns und unsere seligmachende Lehre zu verschreyen und vor aller Welt verdächtig zu machen. Dann da schreyen und schreiben sie, wir lehren justitiam putativam, imaginariam et phantasticam, eine eingebildete, erdichtete und phantastische Gerechtigkeit, u. s. f.[3]

Hätte dieses Vorgehen keine tiefere Bedeutung, so genügte ein mitleidiges Lächeln und wir könnten über derlei Kleinlichkeiten hinweggehen. Allein es handelt sich um eine alte Sache von großer Tragweite.[4] Schon Luther geht beständig mit der trügerischen Behauptung um, alle Spaltung in der Lehre, alles Ärgernis der Trennung sei nicht ihm, sondern dem Papsttum zuzuschreiben. „Sie schelten uns Abtrünnige von der Kirche, so sie doch selbst die rechten Abtrünnige sind."[5] Diese Auffassung ist bis heute geblieben und beherrscht nicht bloß die protestantische Theologie sondern vor allem die moderne Geschichtsforschung. Ihr zufolge ist die Reformation, wenn nicht die höchste Tat, das glücklichste Ereignis der Weltgeschichte, so doch jedenfalls eine neue höhere Entwickelungsstufe des Christentums, die Darstellung der Religion Christi in der

---

[1] *Seckendorf*, Commentarius de Lutheranismo II², 47; vgl III, 40 273 sq.

[2] Richtig wendet Luther die Fabel in aller Einfalt des Herzens auf sein Verhältnis zur Kirche an. Selbstverständlich begreift er unter dem Wolf, der das Schaf fressen will, nicht sich, und unter dem unschuldigen Lamm nicht die katholische Kirche (Erl. 63, 416).

[3] Beck, Lutherthumb vor Luther. 1658, 366.

[4] Erasmus, der Zeitgenosse, und sicher nicht für die Kirche über die Maßen eingenommen, sagt im J. 1521: Video tempestatem esse multo periculosissimam. Lutherus veluti malum Eridis misit in mundum, cujus nullam omnino partem non turbatam video. Nemo non fatetur vehementi quadam medicina fuisse opus Ecclesiae nimium collapsis moribus, sed video . . ., ut pharmacum parum dextre adhibitum morbi vim exacerbarit verius quam expulerit . . . Ego certe nullum exitum video bonum, nisi Christus ipse nostram temeritatem bene vertat. Epist. 590 (Lugd. Bat. 1703. III, 661). Und ähnlich bald darauf: His malis Lutherus videbatur remedium aliquod allaturus . . . Itaque si Lutherus omnia vere scripsisset, mihi tamen magnopere displiceret seditiosa libertas. Epist. 606 III, 681.

[5] Die Stellen gesammelt bei Corvinus, Loci communes D. Lutheri 671 ff. Th. Fabricius, Loci communes aus den deutschen Schriften M. L. II, 204.

bisher reinsten Gestalt, die „Krone aller Religion.“ [1] Man möchte glauben, Gott habe im ewigen Ratschluß der Vorsehung und der Prädestination alles auf die Herstellung des Protestantismus abgesehen, jeder Widerstand, jede Kritik, jedes Betonen des katholischen Standpunktes sei also eine Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Weltgedanken, eine Unterbrechung der Wege, die Gott zur Verwirklichung seiner Absichten einschlug.[2] Daß dabei jede wissenschaftliche Geschichtschreibung, jede Freiheit der Wissenschaft, jede Ausübung der persönlichen freien Überzeugung ein Ding der Unmöglichkeit ist, das hat Denifle entschieden genug hervorgehoben.[3]

Auch wir erklären hier, daß wir uns durch solche willkürliche Voraussetzungen und deren gewalttätige Anwendung unsere Freiheit, unser Recht, und zwar unser persönliches und unser geschichtliches Recht, nicht beeinträchtigen lassen. Ob der Protestantismus als letztes Ziel der göttlichen Wege von Gott beabsichtigt sei oder nicht, auf diese Frage gehen wir hier, in einem geschichtlichen Werk, nicht ein. Auf dem geschichtlichen Boden kennen wir nur geschichtliche Tatsachen. Geschichtliche Tatsache ist es aber, daß wir früher da waren als der Protestantismus. Nicht wir sind der Störenfried, wenn wir unser gutes, angestammtes, ererbtes Recht verteidigen. Nicht wir haben die Pflicht, unser Recht zu beweisen, wo wir im Besitze sind, sondern dem Protestantismus obliegt es nachzuweisen, daß er im Recht sei, wo immer er uns entgegen tritt.

12. Wie groß die Bedeutung dieser Tatsache auf dem dogmatischen Gebiete ist, das braucht nicht lange bewiesen zu werden. Dort führen wir heute noch immer unsere Beweise aus der Tradition, aus dem überlieferten und ererbten Recht, kurz aus der Präskription, wie

---

[1] Meyer, Die Lage des Protestantismus im Deutschen Reiche, 24. Mosapp (Luther und Schiller 31 f.) sucht diesen Ausdruck noch zu überbieten, indem er sagt: „Luthers Christentum ist die edelste Frucht des Menschentums; des Christentums (dieses Christentums!) schönste Blüte ist die Menschlichkeit eines Schiller.“ Damit hat er, ohne es zu ahnen, die Wahrheit gesagt. Die Reformation war nicht die Frucht der übernatürlichen Religion, die Christus gestiftet hat, sondern des Menschentums, des Humanismus, ob die edelste, das lassen wir dahingestellt.

[2] Vgl. z. B. Dorner, Geschichte der protestant. Theologie 1. 4. 5. 7. Dabei bleibt freilich unerklärlich, wie sich der Protestantismus dagegen verwahren kann, daß ihn die Kirche als Neuerung behandelt. Besser könnte man doch wohl das Recht und den Besitzstand der alten Kirche nicht beweisen.

[3] Denifle, Luther I[1], 828 ff. I[2] 853 ff.

Tertullian sich ausdrückt, genau so wie er, wie Irenäus, wie Vinzenz von Lerins es getan haben.

Doch hier bleiben wir auf dem rein geschichtlichen Boden. Auf diesem aber weisen wir mit der Ruhe des gerechten Stolzes den unaufrichtigen Vorwurf zurück, als seien wir die Störer des religiösen Friedens. Nein, wir sind nicht die Angreifer, wir verteidigen nur das angestammte Recht, die übertragenen Güter des Herrn, die wir nicht preisgeben dürfen, ohne uns den Vorwurf der Feigheit und der Felonie zuzuziehen. Nein, wir stören nicht den Frieden, sondern wir weisen nur die Friedensstörer zurück. Nein, wir verdammen nicht, wir tun nur unsere Pflicht, damit wir nicht selbst verdammt werden. Mit dieser feierlichen Erklärung treten wir in die Lösung unserer Aufgabe ein.

IV. Die Lutherlegende hinsichtlich der katholischen Lehre.

1. Das erste, was Denifle mit seinem Werke bezweckt und nach allgemeinem Urteil auch erreicht hat, ist die Zerstörung einer Reihe von Vorurteilen und — wir wollen es wenigstens hoffen — die endgiltige Beseitigung gewisser Unterlassungen, die zum Teil aus der Lutherlegende hervorgegangen sind, zum Teil aber auch zur Bildung oder zur Befestigung der Lutherlegende beigetragen haben.

Die Worte „endgiltig" und „hoffen", die wir soeben gebraucht haben, möge man uns nicht als übertriebenen Enthusiasmus auslegen. Wir kennen die Geschichte und die Psychologie wenigstens so weit, um ungefähr vermuten zu können, was die Zukunft bringen wird. Was geschehen ist, das bleibt, sagt Koheleth, und das, was kommen wird, ist dasselbe, was schon längst dagewesen ist (3, 15). Vorurteile ausrotten ist eine schwere Sache. Hundertjährige Vorurteile aus der Welt schaffen, geht schon über Menschenkräfte. Vorurteile aber entwurzeln, an denen man ein Interesse hat, und zwar ein Interesse wie hier, das ist ein Werk, das man mit vollem Recht zu den Wundertaten rechnen darf. Und ein Wundertäter war Denifle nicht.

Gleichwohl haben wir Vertrauen auf die Macht der Wahrheit und zu dem besseren Zug der menschlichen Natur, weshalb wir trotz aller Erfahrung über das menschliche Elend mit dem Verfasser des Hebräerbriefes sagen: Confidimus autem meliora et viciniora saluti (6, 9). Und sollte das auch nicht in Erfüllung gehen, bei Einigen und in Bezug auf einige alte Übelstände wird es wohl doch zur Wahrheit werden.

2. Am ehesten erwarten wir eine Besserung in der Behandlung des Mittelalters. Nach dieser Seite hin hat das Buch von Denifle ohne alle Frage wie ein läuterndes Gewitter gewirkt. Hätte es sonst gar kein Verdienst, schon um dieses willen wäre es von hohem Wert.

Diese seine Bedeutung bleibt ihm unvergänglich zum Ruhm, am meisten dem Ergänzungs-Bande mit den Belegstellen zu Röm. 1, 17.

Die Unkenntnis über das Mittelalter war bis jetzt so groß, daß es nicht bloß niemand für Schande hielt, darüber zu sprechen und abzuurteilen, ohne auch nur die Dinge oder die Texte selber angesehen zu haben, sondern daß man sich, wie bereits früher gesagt, mit Descartes die ebenso bequeme, als hohle Phrase mundgerecht machte, man gehe in der Forschung desto sicherer, je weniger man wisse und verstehe, was jene dunkeln Zeiten gefabelt hätten. Es soll den Protestanten ohne Bedenken zur Entschuldigung zugegeben werden, daß ihnen die Katholiken in dem Bestreben, sich als „modern" gesinnt zu erweisen, darin oft mit dem Beispiel ermutigend vorangegangen sind.[1] Noch zur Stunde kann einer nicht leicht ungestraft ein Wort zur Milderung der ungerechten Urteile über jene Zeit sprechen. Er hat gut sagen, daß die Neuzeit auch ihre Vorzüge hat, er hat gut nachweisen, daß vieles, was damals nur grundgelegt war, später erst seine Früchte getragen hat, er hat gut auf die Schattenseiten und die unleugbaren Fehler der Vergangenheit hinweisen, genug, daß er zum Schluß sage, man möge aber auch die guten Eigenschaften des Mittelalters der Beachtung wert erachten, und er heißt von da an laudator temporis acti, Pessimist, Verdammer unserer Kultur und Leugner alles Fortschrittes. Darum können wir es den Protestanten so hoch nicht anrechnen, wenn sie sich in diesem Stück auf das Gebahren so mancher Katholiken berufen. Aber ein Lob für ihr wissenschaftliches Verfahren können wir beim besten Willen daraus auch nicht ableiten.

Wenn sie vollends geglaubt haben, damit die Reformation besser zu verstehen und sie besser darstellen zu können, so hat ihnen nun Denifle diesen Irrtum gründlich vorgehalten. Er hat das zwar in einer Form getan, die ihnen seine Überlegenheit empfindlich zu kosten gab. Er hat aber auch Gründe dazu gehabt. Denn unter den Fehlern, die er manchen ihrer Gelehrten nachwies, sind Dinge, die man im Texte selber aufsuchen muß, um deren Möglichkeit glauben zu können.

Wir für unsere Person danken es dem P. Denifle ins Grab, daß er die schärfsten Rügen über so grobe Verstöße in der zweiten Auflage beseitigt hat. Denn es ist nicht angenehm, wiederholt auf den Pranger gestellt zu werden, und es wird hoffentlich die erste Mahnung hinreichen,

[1] S. Weiß, Die religiöse Gefahr[3], 491—503. Beinahe, wie Luther sagt: Non solum nihil didici (in theologia scholastica) . . . . ., sed non nisi dediscenda didici. Opp. var. arg. 3, 262; Weim. 2, 414.

um ähnliche Vernachlässigungen für immer zu hintertreiben, und zugleich etwas mehr Bescheidenheit gegen uns Katholiken zu lehren. In dieser Voraussetzung werden wir bei einer allenfalls nötigen Neuauflage gern auch das tilgen, was an Tadel noch stehen geblieben oder neu hinzugekommen ist. Wir hoffen, das Geschehene werde genügen, um die Protestanten zu überzeugen, daß sie sich selbst den größten Schaden zugefügt haben, indem sie glaubten, sie dürften das Mittelalter als Luft behandeln. Wenn das Vorgefallene dazu dient, sie zu überzeugen, daß zur Schilderung der Reformation die Kenntnis, und zwar eine gründliche Kenntnis des Mittelalters unerläßlich ist, dann dürfen wir auch hier sagen: felix culpa. Der Erweis dieses Satzes wird übrigens dem zweiten Band in noch größerem Umfang obliegen, wenn uns Gott die Kraft verleiht, ihn zur Durchführung zu bringen.

3. Wenn nun schon Unkenntnis und Nichtbeachtung der katholischen Lehre solche Nachteile mit sich bringt, so gewiß die positive Entstellung der Wahrheit noch mehr. Daß es auch hieran nicht fehlt, dafür hat Denifle Beweise genug geliefert.[1] Wir wollen nicht sagen, daß alle diese Fälle von überlegter Unwahrheit und beabsichtigter Verdrehung zeugen — ein solcher Vorwurf ist so schwer, daß ihn ein christliches Gemüt kaum auszusprechen wagt, — aber ohne Schuld gehen so gründliche Verzerrungen sicher auch nicht ab.[2] Wenn ich einmal gegen einen Menschen den Vorwurf aussprechen soll, daß er ein schweres Verbrechen begangen habe, dann sehe ich mir den Mann und seine Sprech- und Handlungsweise zweimal für einmal an. Wie erst, wenn sich eine Anklage gegen eine ganze Gemeinschaft richtet!

Nun aber, um ein Beispiel zu wählen, der ganzen scholastischen Theologie vorwerfen, sie lehre, daß wir Gott aus natürlichen Kräften in einem Maße lieben können, das ein buchstäbliches Verdienen der Gnade mit

---

[1] Schon Stapleton hält den Protestanten eine Liste von 43 „mendacia" vor, mit denen sie hartnäckig die katholische Lehre entstellen. (Principiorum fidei doctrinalium demonstratio, ed. Paris 1581, 595—598.) Über die verschiedenen falschen Mittel, die sie anwenden, um diese Absicht zu erwirken, handelt er ib. 590—592. Bellarmin zählt in seiner Schrift gegen das Konkordienbuch 67 „mendacia" auf (Controversiae, Mediolani 1721, IV, 1171—1214). Johann Laurentius Holler führt in seiner Konversionsschrift (Ingolstadt 1654) solcher Legenden 60 an (Räß, Die Konvertiten VII, 93 ff.). Eine große Menge anderer Entstellungen bei Räß II, 70—80; 539—540; III, 112—122; V, 269—275; VI, 178—194.

[2] So Luther selbst: Förstemann 3, 425 f. Erl. 61, 116. Er sagt hier dasselbe, was Gerson sagt (oben I, 27).

ſich bringe,[1] das iſt doch eine haarſträubende Anklage, die faſt nicht mehr glauben läßt, daß hier aufrichtige Überzeugung das Wort führe. Und gerade dieſen Vorwurf des Pelagianismus erheben unſere Widerſacher mit Vorliebe. Sollen wir wirklich annehmen, ſie verſtünden den Sinn ihrer Beſchuldigungen nicht, ſollen wir wirklich annehmen, ſie hätten ſo wenig die Fähigkeit, die katholiſche Lehre kennen zu lernen,[2] daß wir glauben dürften, die Worte von Pelagianismus, Semipelagianismus, Magie, Dualismus, Heidentum, von Ebionitismus, Gnoſtizismus, Manichäismus, Pantheismus, Materialismus u. ſ. f.,[3] die ſie in ſo reichlichem Maße an uns verſchwenden, ſeien alle bona fide geſprochen? Sollen wir glauben, daß ein Dorner, der für derlei Bezeichnungen eine wahrhaft krankhafte Vorliebe zeigt, die Wahrheit ſchlechterdings nicht gewußt habe? Sind wir alſo im Unrecht, wenn wir hier von ausdrücklichen Entſtellungen reden und nicht bloß von Unkenntnis oder von Mißverſtändniſſen?

4. Derlei Auswüchſe der Polemik müſſen natürlich von allem Anfang verſchwinden, wenn überhaupt an eine ehrenhafte Auseinanderſetzung und an eine ruhige Erörterung der ſtrittigen Punkte gedacht werden ſoll. Angeſichts ſolcher Mißhandlung deſſen, was einem Katholiken das Heiligſte iſt, begreift ſich, wie ein Charakter gleich Denifle in hellem Zorn aufflammt. Unſereiner iſt durch eine Gewöhnung von mehr als dreißig Jahren mit derlei Ausſchreitungen vertraut wie mit den Eiszapfen im Winter und mit den Motten im Sommer, aber das Blut treiben ſie einem doch noch manchmal vom Herzen, denn ein Scham- und Ehrgefühl und ein wenig Eifer für ſeinen Glauben hat der Katholik doch. Darum

---

[1] Denifle, Luther I[1], 565. I[2], 587.

[2] Es dürfte ſchwer ſein, für das als Pelagianismus geſcholtene katholiſche Dogma von der Rechtfertigung durch die göttliche Gnade und die freie Mitwirkung der Menſchen einen vollkommeneren Ausdruck zu finden, als mit den Worten von Rabanus Maurus: „Manet itaque ad quaerendam salutem arbitrii libertas i. e. rationalis voluntas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei. Ut autem consequatur, quod eligit vel quod sequitur vel quod occasione agit, Dei esse libere confitemur. Initium salutis nostrae Deo miserante habemus. Ut acquiescamus salutari inspirationi, nostrae potestatis est. Ut adipiscamur, quod ad acquiescendum admonitione (i?) cupimus, divini est muneris. Ut non labamur adepto salutis munere, solicitudinis nostrae est et coelestis pariter adjutorii. Ut labamur, potestatis nostrae est et ignaviae. (De Universo l. 4, c. 10. Migne P. L. 111, 99 d; 100 a.)

[3] Z. B. Denifle, Luther I[1], 543. 554. 845 f.; I[2], 566. 576. 876; Luther in rationaliſt. Beleuchtung, 47. Weiß, Apologie des Chriſtentums III[3], 587 ff. Heinrich von der Clana, Proteſtant. Polemik 10—26.

können wir dem Verstorbenen manche seiner Aufwallungen nicht so hoch anrechnen, wie es seltsamerweise gerade manche seiner Glaubensgenossen tun. Wir würden sogar die Achtung gegen ihn erschüttert fühlen, wenn wir ihn, so wie wir ihn sonst kannten, bei dieser Gelegenheit teilnamslos und „vornehm" kalt fänden. Ein anderer Charakter mag ja die Ungerechtigkeit, die unserer heiligen Sache zugefügt wird, schmerzlich empfinden und doch die Ruhe bewahren. Handelt es sich aber um einen Denifle, dann müssen wir in ähnlichen Fällen sagen: Wo kein Zorn, da kein Ehrgefühl, kein Mitgefühl, kein Eifer für Wahrheit und Gerechtigkeit.

5. Sind aber einmal die beiden genannten Übelstände beseitigt, dann dürfte es so schwer nicht halten, über eine Menge von einzelnen Fragen, die seit Jahrhunderten sozusagen ein Tummelplatz von ungerechten, empörenden, sinnwidrigen und handgreiflich falschen Anklagen gewesen sind, endlich die Wahrheit zu finden und, was allerdings größere Überwindung kostet, ihr auch Zeugnis zu geben.

Dahin gehört nunmehr vor allem die Fabel aller Fabeln, jene Fabel, die angeblich den Ausgangspunkt zur Umwälzung in Luther gegeben hat, das Märchen von der lediglich strafenden Gerechtigkeit Gottes. Das ganze Mittelalter hindurch habe man Gott nur als den zürnenden, rächenden, nur als den unversöhnten und unversöhnlichen, kurz nur als den strafenden Richter gekannt. Von einer Versöhnung Gottes, von einem Versöhner Jesus Christus sei nie die Rede gewesen. Was Luther unter dem Druck dieser furchtbaren Last gelitten, gekämpft, geseufzt und sich gemartert habe, das lasse sich gar nicht beschreiben. Endlich sei ihm wie ein Blitz die Erleuchtung darüber aufgegangen, daß die Gerechtigkeit Gottes eine erbarmende sei, daß sie gegen uns milde verfahre, weil Christus für uns und statt unser durch das Werk der Versöhnung vollgiltige Stellvertretung und Genugtuung geübt hat. In diesem Augenblick sei er ein anderer Mensch gewesen, in diesem Augenblick sei eine neue Stufe des Christentums erschlossen, in diesem Augenblick sei die Reformation begründet gewesen.

Und diese ganze Folge von Sätzen ist nichts als eine einzige Fabel, die Legende über allen Legenden, die fruchtbare Wurzel aller übrigen Lutherlegenden!

6. Es war der Mühe wert, diese einzige Erdichtung durch einen Band von 380 Seiten zu widerlegen. Enthielte dieser weiter gar nichts als den Nachweis, daß Luther diesmal blind ins Blinde hinein geredet hat, so wäre er schon gerechtfertigt. Er enthält indes, wie das bei Denifle selbstverständlich ist, eine große Menge von wichtigen literargeschichtlichen

und dogmatischen Feststellungen[1] und, was noch höher anzuschlagen ist, den hundertfältigen Beweis dafür, daß in Bezug auf die Lehr- und Dogmengeschichte des Mittelalters fast alles erst noch zu tun, d. h. aus den Quellen sicherzustellen ist. Das wird wohl erst mit der Zeit seine Früchte tragen. Was aber jetzt schon und für immer feststeht, das ist das überraschende Ergebnis, daß die Lehre des Mittelalters über die Gerechtigkeit Gottes ganz genau das Gegenteil von dem vorträgt, was ihr Luther zuschiebt.

Von Anfang an lehren die katholischen Schriftsteller beharrlich, daß die justitia Dei die rechtfertigende Gnade ist (S. 24). Justitiam Dei vocat gratiam, non qua ipse justificatur, sed qua hominem induit, ut justificaretur, sagt Hatto von Vercelli (S. 25 f.), jene Gerechtigkeit, per quam habetur salus aeterna (34), qua gratis justificat impium per fidem sine operibus legis, sagt Hervaeus von Bourgdieu (S. 55) oder „non qua justus est Deus, sed quam dat homini, ut justus sit homo per Deum (S. 56), qua induit impium, quando misericorditer de infideli facit fidelem, wie der Lombarde sagt (S. 61). Deshalb, fährt der nämliche fort, dei justitia .... magis proprie videtur dicenda misericordia (S. 62). In demselben Sinn sagt ein anderer: Caritas et justitia idem sunt (S. 70).

Und so geht es fort von Jahrhundert zu Jahrhundert bis herab zur Zeit Luthers. Immer dieselbe Lehre: die Gerechtigkeit Gottes ist nicht jene, die er für sich besitzt und als Richter zeigt, sondern jene, durch die er uns gerecht macht ohne unser Verdienst, einzig durch das Verdienst Christi, also dasselbe, was sonst Barmherzigkeit oder Liebe heißt.

Von Luther kann man nichts Besseres erwarten, als jene so vollkommen irrige Darstellung, da er nachweislich außer 6, höchstens 8 Scholastikern von der ganzen theologischen Vergangenheit so gut wie nichts wußte. Damit ist freilich die Keckheit, mit der er seinen Irrtum beteuerte, nicht entschuldigt, denn er hätte wenigstens die hauptsächlichsten Lehrer seines Ordens, Augustinus Triumphus (S. 161 ff.), Aegidius Romanus (S. 193 ff.), Augustin Favaroni (S. 220 ff.) kennen sollen und können.

7. Mag indeß Luther nach dieser Seite hin seine Unwissenheit über die Literatur des Mittelalters immerhin als Entschuldigung zugerechnet werden, so fällt die Berechtigung hiezu vollständig hinweg, wenn er sagt,

---

[1] Die ungeahnte Fülle der wichtigsten dogmatischen Ergebnisse, die dieser Band enthält, tritt jetzt erst ans Licht, nachdem P. Schultes den vortrefflichen Index dazu veröffentlicht hat.

die Vorzeit habe Christus zu dem Zweck auf dem Regenbogen abgebildet, um ihn allem Volk als den furchtbaren Richter ohne Erbarmen vor Augen zu stellen. Luther selbst behauptet, er sei bei dem bloßen Gedanken an Christus erbleicht, so schrecklich habe man ihm stets Christus vorgemalt.

Hier ist es schwer, nicht an bewußte Unwahrheit zu denken, es müßte nun sein, daß Luthers eigener Gewissenszustand der Art unruhig gewesen wäre, wie wir ihn annehmen müßten, wenn wir diese Worte im Ernst glauben sollten. Sagt doch ein Schriftsteller aus der Zeit vor Luther: „Christus wird im Gericht, je nach Verschiedenheit der Verdienste, den Auserwählten sanft und mild, den Verworfenen schrecklich erscheinen. Am Tage des Gerichtes wird ihn jeder so als Richter haben, wie er sein Gewissen hat; Christus bleibt zwar in seiner Ruhe, aber denen, die ihr böses Gewissen anklagt, und ihnen allein, wird er furchtbar erscheinen.“ [1]

Wollen wir diese Erklärung nicht annehmen, dann dürfte es schwer sein, Luther den Vorwurf der bewußten Entstellung zu ersparen. Denn was jedes Kind und was jede christliche Frau aus dem Volke wußte, das konnte doch dem Lehrer in Israel nicht verborgen sein.

8. Daß der Christus in der Nische oder auf dem Bogen über dem Altar unter der ungeübten Hand mancher Künstler einen sehr strengen Ausdruck annahm, weiß jedermann. Wer einmal in S. Paul zu Rom gewesen ist, wird das nicht so leicht vergessen. Aber gerade deshalb, um diesen Eindruck zu mildern, stellte man ihn in der Mandorla oder auf dem Regenbogen dar. Diese Sache ist so klar und bekannt, daß es uns fast wie zwecklose Gelehrttuerei erscheint, wenn wir dafür einige Belege anführen.

Der Regenbogen, sagt uns gewöhnlich die Symbolik der Väter und des Mittelalters, ist das Sinnbild der Barmherzigkeit. Deshalb malte man den Regenbogen neben den Richter, damit wir nicht vergessen, daß er uns mit seiner Barmherzigkeit umgibt gegen unsere Feinde [2] und daß

[1] (Ribera? s. hiezu unten IV, 62.) De modo bene vivendi c. 71, n. 166: „Christus in judicio pro diversitate meritorum mitis et suavis apparebit electis, reprobis vero apparebit terribilis. In die judicii, qualem unusquisque habuit conscientiam, talem judicem habebit, ut Christo in sua tranquillitate manente illis solis terribilis appareat, quos mala conscientia accusat.“ (Opp. S. Bernardi, Paris. 1719, V, 905 f.)

[2] *Berengaudus*, Expositio in Apocalypsim: „Per arcum misericordia Dei accipitur. Iris ergo sedem Dei, i. e. Ecclesiam circumdabat, quia ejus misericordia nos circumdando protegit et gubernat atque ab invisibilibus hostibus defendit.“ (Opp. S. Ambrosii, *Migne*, P. L. 17, 875 c.)

nach aller Strafe und Läuterung, die er über die Sünde verhängt, zuletzt seine Barmherzigkeit wieder obsiegen wird.[1]

Noch häufiger findet sich eine andere tiefsinnige Erklärung, die, wie es scheint, auf Gregor den Großen zurückgeht.[2] Der Regenbogen, entstanden durch das Zusammenwirken von Sonne und Wasser, die Brücke, die vom Himmel zur Erde geht, war jener ernstdenkenden Zeit, die in allem Christus erblickte, das Sinnbild des Friedens, der Versöhnung von Himmel und Erde in Christus[3] oder der Menschwerdung überhaupt.[4] Deßhalb gab sie ihm nach dem Vorgang der hl. Schrift den Regenbogen um das Haupt, weil die Erbarmung die oberste und hauptsächlichste Absicht seiner Ankunft ist. Denn dazu ist er erschienen, um uns so zuzubereiten, daß wir an jenem Gerichtstag, da die jüngste Posaune erschallen wird, bestehen können.[5] Durch die Menschwerdung Christi ist ein ewiger Bund mit Gott geschlossen, so daß Gott seiner Erbarmung gegen uns nie vergessen kann.[6] Der Regenbogen, das Sinnbild hievon, sagt uns, daß, wie in der Sündflut die, welche glaubten und Buße taten, Gnade fanden, so auch beim letzten Gerichte die Barmherzigkeit und die Sündenvergebung, die uns Christus durch sein Blut erworben hat, nicht fehlen wird.[7]

9. So hat die glaubensstarke und glaubenswarme Zeit der Väter und des Mittelalters den Regenbogen zu den Füßen des ewigen Richters auf-

---

[1] *Hieronymus*, In Ezechiel. l. 1, c. 2: „Hic arcus signum est clementiae et testamenti Dei . . . Ex quo ostenditur, post poenas atque supplicia et purgationem peccatorum futuram misericordiam . . . regnantem. (*Migne*, P. L. 25, p. 31 a. b.)

[2] *Gregor. Magn.* In Ezechiel. l. 1, hom. 8, n. 29.

[3] *Alcuin*, Commentar. in Apocal. c. 4. (Migne, P. L. 100, 1116 d.)

[4] *Rupert. Tuit.* Commentar. in Apocal. l. 6, c. 10. (Migne, P. L. 169, 1005 c.)

[5] Igitur iris in capite ejus, i. e. misericordia in summa et principali intentione adventus ejus. Idcirco namque . . . advenit, ut praepararet nos talesque efficeret, qui possimus stare in illa die judicii, cum tuba illa novissima cecinerit. *Rupertus*, l. l.

[6] *Raban. Maurus*, Comment. in Ezechiel. l. 2, c. 1. (Migne, P. L. 100, 545 sq.) *Rupert. Tuit.* In Genes. l. 4, c. 36 (P. L. 167, 360).

[7] Iris in circuitu sedis misericordia est . . . praeparata in adventu Redemptoris . . . Sicut nec illud judicium per aquam sine misericordia fuit . . . nec illud judicium per ignem sine misericordia erit . . . ut in ipsa judicatione tota intentione poenitentiam et remissionem peccatorum conderet, misericors ipse et fidelis pontifex . . . (*Rupert. Tuit.* Commentar. in Apocalyps. l. 3, c. 4. P. L. 167, 907).

gefaßt, und so hat das gläubige, fromme Volk noch in den Tagen, da Luther aufwuchs, gedacht. Die Christenheit jener Zeit war weit davon entfernt, dem Ernst der Worte, mit denen die Schrift das furchtbare Gericht Gottes schildert, etwas abzubrechen. Mit welch heiligem Bangen sie des kommenden Richters dachte, das hat sie in einem ihrer großartigsten Erzeugnisse, in dem Dies irae, unnachahmlich ausgesprochen. Gerade aus den letzten Zeiten vor der Reformation sind uns noch heute Darstellungen des jüngsten Gerichtes erhalten, die an erschütternder Strenge nichts zu wünschen übrig lassen. Aber keines dieser Denkmäler überläßt uns ohne einen Hinweis auf die Erbarmung des Richters der Verzweiflung, wie keiner der mittelalterlichen Schriftsteller von der Gerechtigkeit des Richters spricht, ohne uns damit zu trösten, daß wir jetzt durch den Glauben an das Kreuz des Herrn und durch die Nachahmung des Kreuzes ein gnädiges Gericht erwerben können.[1]

10. Dies die Wahrheit über das Mittelalter in diesem Stück. Nunmehr dürfen wir wohl erwarten, daß wenigstens diese Erzfabel ein für allemal abgetan ist, und daß aus den Biographien Luthers und aus den Reformationsgeschichten jene herzbrechenden Ammenmärchen verschwinden, mit denen eine erhitzte Phantasie die Geburtsstunde der Reformation so grausig ausgemalt hat.

11. Ist einmal das Fundament für alle Legenden hinweggeschafft, dann wird es weniger Schwierigkeiten haben, mit den übrigen Legenden aufzuräumen, die für die große Menge und mitunter auch für das eigene Gewissen die Notwendigkeit eines völligen Umsturzes durch die Reformation beweisen sollen. Wir meinen vor allem das ganze System von Legenden über den angeblich unheilbaren Verfall der mittelalterlichen Kirche, nicht so fast den Verfall des äußerlichen und des sittlichen Lebens, als vielmehr den Verfall in der Lehre der Kirche und in den dogmatischen Anschauungen des christlichen Volkes.

12. Was die Mißstände im öffentlichen Leben zu Ende des Mittelalters betrifft, so ist es kaum nötig, hier darüber viele Worte zu machen, zumal im zweiten Bande des Werkes über Luther davon des genaueren wird die Rede sein müssen. Es mögen einige wenige Bemerkungen genügen.

Vor allem hat noch nie jemand geleugnet, daß es damals Miß-

---

[1] *Gregor. Magn.* Moral. l. 19, n. 54; *Bruno Carthus.* In Psalm. 59 (P. L. 152, 915); (*Hugo a S. Vict.*) Miscellanea l. 5, tit. 47 (P. L. 177, 774); *Petr. Lombard.* In Psalm. 59 (P. L. 191, 554.)

verhältnisse schreiender Art in großer Menge gab. Der ewige Ruf nach Reform an Haupt und Gliedern ist der beste Beweis dafür, daß diese Überzeugung allgemein war, vielleicht auch ein Beweis dafür, daß viele Übertreibung dabei mit unterlief. Die nämliche Einschränkung dürfen wir wohl auch gegenüber den späteren und den heutigen geschichtlichen Darstellungen von jener Zeit machen. In diesen Dingen bleiben sich die Menschen immer gleich, damals wie heute. Spricht man von der religiösen Gefahr, dann wird man verlacht wie ein Wahnwitziger. Redet man von dem Ernst der Lage, der uns zur ernstlichen Erneuerung im eigenen Leben auffordert, dann heißt es: „Ein Mensch von Anno dazumal will sich zum Arzt für heute aufwerfen!" Weist man auf unleugbare Mißstände hin, so wird man als lästiger Jeremias, als Schwarzseher, als Ankläger der Brüder verschrieen, und die Schäden, die sich doch keinem verbergen, werden nicht bloß in Abrede gestellt, sondern sogar gerechtfertigt, mag es sich nun um Fragen der Lehre und des Glaubens oder um Schwächen und Auswüchse im praktischen Leben der Christen handeln.[1] Trägt dann dieses Beschönigen und Fördern der vorhandenen Übel die Früchte, die daraus unvermeidlich erfolgen müssen, dann beschwichtigt man das Gewissen durch übertriebene Ausmalung der vorausgegangenen Übel und durch ungerechtfertigte Anklagen gegen jene, die angeblich keine Augen gehabt, ihre Pflicht nicht getan und dem Übel nicht genug vorzubeugen gesucht haben. So war es um den Beginn der Reformation.[2]

---

[1] Nichts Neues unter der Sonne. Darum ist es ziemlich gleichgültig, ob im Text das Praesens oder das Praeteritum angewendet werde. „Hic non solum desidero Christianam mentem in his, qui peculiariter sibi vindicant religionis gloriam, verum etiam frontem ac prudentiam desidero . . . Spargunt manifestissima mendacia . . . indignantur ac coelum terrae miscent . . . Cum tam impotens odium prae se ferant . . ., se tamen judicant idoneos, quorum calculis christiani simus aut secus. Fuit et hic quidam ejusdem farinae Theologus, qui cum Lutheri causam apud populum fecisset quam poterat odiosissimam, haereses et Antichristos et periculum fidei Christianae subinde vociferans . . . Vociferabatur, ingens imminere discrimen Christianae religioni . . . (*Erasmi* Epist. 380. Opp. 1703. III, 406 a. b. c. 407 b.) Noch i. J. 1524 schreibt derselbe Erasmus: In Holland laufen die Nonnen aus den Klöstern und heiraten im Herrn. Res in dies serpit latius. Niemand denkt daran, den Riß zu heilen, die meisten gießen Öl ins Feuer. Und er selber? „Quamquam, ut nunc agitur haec fabula, ego nullam video catastropham... Studia felicissime procedunt, frustra frementibus Theologis". (Epist. 684. III 803 a. b.)

[2] Derselbe Erasmus, dessen Optimismus wir soeben kennen gelernt haben, sagt: Quam periculose indormiunt hodie pulvillis ac cervicalibus Praesules ac Pontifices quidam horum temporum. Periclitatur universus populus . . . nolunt ex-

So haben die Janseniſten, für ſich ſelber Peſſimiſten bis zur Häreſie, wider ihre Gegner gekämpft. So hat ſich zu verſchiedenen Zeiten auch unter katholiſchen Schriftſtellern das Beſtreben geltend gemacht, den Abſchluß des 15. Jahrhunderts möglichſt ſchwarz, die Nachläſſigkeit der Kirche und die Unfähigkeit ihrer Anhänger als alles Maß überſchreitend zu ſchildern. Die Gründe, die ſie hiebei leiteten, gehen uns hier nichts an. Wir müſſen nur bemerken, daß uns dieſer Peſſimismus gegenüber dem katholiſchen Leben jener Zeit ebenſo übertrieben ſcheint, wie der Optimismus, der allem Tun und Reden der Reformatoren wenigſtens ein paar gute Seiten abzugewinnen und die unleugbarſten Fehler Luthers als harmloſe Scherze, ja faſt als liebenswürdige Schwächen zu entſchuldigen weiß. Alles mit Maß und Beſonnenheit! Sicher war Luther nicht der menſchgewordene Satan, aber es war auch die Kirche ſeiner Zeit nicht die verkörperte Hölle auf Erden.

13. Mit den beliebten kraſſen Übertreibungen geſchieht der Reformation ſelber keine Ehre. Wenn dieſe keinen andern Beweis für ihre Berechtigung aufzubringen weiß, als die Behauptung, daß auch die verzweifeltſten Schritte einer ſo verzweifelten Lage gegenüber Entſchuldigung verdienen, dann hat ſie ſicher ihr göttliches Recht nicht bewieſen. Dieſem Beweisgang zufolge könnten die Jakobiner auch den Königsmord und die Septembermetzeleien, und die ruſſiſchen Anarchiſten den Meuchelmord an Alexander II. als heiliges Recht darſtellen. Das läuft ſo ziemlich auf jene ſeltſame Form von Selbſtverteidigung hinaus, der man im praktiſchen Leben nur allzu oft begegnet. Tadelt der Lehrer einen Knaben wegen groben Unfugs, ſo iſt er ſicher, daß er die Antwort zu hören bekommt: Ja, die Andern haben es auch ſo gemacht. Und ſtellt man einen läſſigen Oberen zur Rede darüber, wie er zu dieſer oder jener Unordnung ſchweigen könne, dann iſt er ſofort mit der Ausflucht zur Hand: Nun, da gehen Sie einmal dorthin, da werden Sie erſt ſehen! Als ob mit fremden

---

citari . . . (Lugd. Bat. 1705. VI, 167. e.) Von den Theologen ſagt er: Multi dormientes non modo (non?) scribunt, verum et scortantur, inebriantur et συκοφαντεῖσιν (Epist. 85. 1703. III. 76 e.) Somnus ille theologicus productus est . . . ad annum usque quadragesimum septimum (77 b. c.). Inter otiosos nebulones, qui nihil pejus oderunt quam libros aut literatos sermones, grassatores nocturnos, potatores diurnos, unde praeter turpitudinem nil discere queat (Epist. 99. III, 91 c.) Und von den Mönchen: Olim literarum ardor penes religionis professores erat, nunc, illis magna ex parte ventri, luxui, pecuniaeque vacantibus, amor eruditionis ad principes profanos ac proceres aulicos demigrat . . . Sacerdotum ac Theologorum convivia madent vinolentia, scurrilibus opplentur jocis, tumultu parum sobrio perstrepunt, virolentis obtrectationibus scatent. (Epist. 417. III, 438 a. b.)

Fehlern, zumal mit Fehlern, die man selbst so bitter verdammt, die eigenen gerechtfertigt wären! An Kindern begreift man derlei Ausreden, oder nein, man straft die Kinder dann doppelt streng, und hier soll man sie gelten lassen?

14. Dieser Vorwurf trifft mit ganzer Wucht jene Schriftsteller, die noch heute in der Literatur immer und immer wieder die alten häßlichen Wege gehen. Gegen uns Katholiken sind sie von einer Empfindlichkeit, daß man meinen möchte, sie seien das Blümchen Rührmichnichtan. Und selber lassen sie nicht einen von all den hundertmal widerlegten Vorwürfen wider uns aus den Händen. Derlei mag den ersten Reformatoren zu einem Teil hingesehen werden. Sie brauchten diese Waffen, da sie keine besseren hatten.[1] Da hieß es: „Helf, was helfen mag! Sie hatten sich in eine Aufregung, in einen Ingrimm gegen die babylonische H . . ., gegen den Endecrist in Rom, gegen die „schäbichten Mönche", diese „Lotter- und Huppenbuben und Gottesböswichter", gegen das „vermaledeyte Geschwürm der Jesuwider", diese „Postboten des Teuffels" hineingeredet, daß ihnen selber „Ripp und Leber krachte". Von solchen Leuten in einem solchen Zustande, der einen manchmal an Besessene möchte denken lassen,[2] kann man kaum Besinnung verlangen. Aber heute sind ihre Schüler längst im ruhigen Besitz der damals erkämpften Stellung. Wenn sie noch überdies im ruhigen Besitz ihrer Überzeugung, wenn sie, wie man in der Theologie und in der Jurisprudenz sagt, bona fide sind, wozu brauchen sie die Wiederholung der längst erkannten Unwahrheiten, wozu brauchen sie insbesondere die Auffrischung der übeln, krassen Ausdrücke, die dem Zeitalter der „Famoslibellen" als Koseworte erscheinen mochten, die aber heute nicht einmal in jedem Rauchzimmer für Herren ohne Rüge geduldet werden?[3] Mochten die Reformatoren „in der Er-

---

[1] Schon im J. 1527 schreibt Melanchthon von den lutherischen Predigern: Transferunt se ad locum communem, quem unum habent plurimi, nempe ad convicia. C. Ref. I, 991.

[2] Luther, der in solchen Dingen Autorität ist, sagt: „Nu halt ich, daß itzt ja so viel Besessene sind als zur Zeit Christi . . . Ja, er (der Teufel) beweist zur (zu dieser) letzten Zeit seine höchste Macht und List, . . . wie man an den Leuten wohl sieht, die zusehens täglich ärger werden und doch Christen wollen sein, vom Evangelio viel wissen zu reden" (Förstemann III, 25 f. Erl. 59, 318). . . „Darum ist es viel größer und schrecklicher, ja fährlicher, geistlich denn leiblich vom Teufel besessen sein, wiewohl es die Welt nicht achtet, noch dafür hält" (Förstemann III, 47. Erl. 60, 11.)

[3] Eine kleine Sammlung bei H. Von der Clana, Protestantische Polemik gegen die katholische Kirche, 146 ff. 160. 166 f. u. ö. Wir fertigten diese Schrift vor mehr als 30 Jahren noch vor dem Eintritt in den Orden aus den Lesefrüchten, die sich bei den

kenntnis, daß die Erfüllung des Babel“ u. dgl. m. in Rom zu suchen sei, „die Berechtigung zu ihrem Reformationswerk besitzen“, wie sich Ebrard ausdrückt,[1] so wird das doch nicht heißen sollen, daß der Glaube an die Berechtigung der Reformation auch heute noch durch die Wiederholung der alten Liebenswürdigkeiten und Verdrehungen aufrecht erhalten werden müsse.

Die Dinge, um die es sich hiebei handelt, sind oft so häßlich, mitunter so kleinlich, um nicht zu sagen läppisch, daß wir uns schämen darob, auch nur von ihnen Erwähnung getan zu haben. Leider treten sie so häufig und so ungescheut auf, daß man wenigstens im Vorübergehen Verwahrung dagegen einlegen muß, damit nicht die Anmaßung und die Anstandslosigkeit alles Maß übersteige. Wir fühlen uns aber trotzdem schon dadurch gedemütigt und müssen mit Paulus sagen: factus sum insipiens, vos me coegistis (2. Kor. 12, 11).

15. Mit dem Hinweis auf diese Verirrungen verfolgen wir übrigens noch einen tieferen Grund, der uns zu unserem eigentlichen Gegenstand, zur Verhandlung über die Glaubensanschauungen der mittleren Zeit zurückführt. Richtig hebt Denifle hervor, daß diese maßlose Verdammungssucht alles dessen, was die Katholiken vor der Reformation getan und gedacht hatten, zu einer völligen Verkehrung aller sittlichen Gefühle und infolge davon auch aller dogmatischen Urteile führte.[2] Die Reformatoren trieben es, wie es beim professionsmäßigen Schimpfen und Kritteln immer geht: Die beste Absicht wird verdreht, und die gerechteste Handlung mißdeutet. Mit der Zeit, oft sehr bald, kommt ein Mensch, der selber keine fertigen und festen Grundsätze hat, bis zu einem Grad von Verstimmung, daß er eine Sache für schlecht oder eine Ansicht für falsch erklärt, bloß weil er sie bei dem verhaßten Gegner findet, und umgekehrt die handgreiflichste Verkehrtheit lobt, einzig weil sie jenem widerspricht oder schädlich ist.

Diese Grundsatz- und Charakterlosigkeit wurde in Kürze das charakteristische Merkmal, um nicht zu sagen, das Brandmal der Reformation. Ein ehrwürdiger Greis wie Wimpheling, der sein ganzes Leben hindurch für die Erneuerung des sittlichen und des wissen-

---

Vorarbeiten für die 2. Auflage des „Kirchen-Lexikons“ ergaben. Natürlich steht einer in den sechziger Jahren nicht mehr für jedes Urteil und für jeden Ausdruck seiner jüngeren Jahre ein, das Material jedoch bleibt auch heute das gleiche.

[1] Prot. Real-Enzyklopädie. X[1], 583.

[2] Denifle, Luther I[2], 21. 71. 105. 285. 291 u. ö. So schon Joa. *Dietenberger*, Contra M. Lutheri de votis monasticis judicium. Colon. 1525. fol. 65 a. b.

schaftlichen Lebens unter schweren Opfern gekämpft hat, wird als Feigling, als Apostat, als geistesschwach verhöhnt, sobald er erklärt, er verstehe Reform nicht im Sinn von Verwüstung und Vernichtung, ein doppelzüngiger Hetzmeister wie Butzer, der die Leidenschaften entflammt, daß sich die Zuhörer unter seiner Kanzel in die Haare geraten, ist ein auserwähltes Rüstzeug des Heiligen Geistes. Der Mönch, der sein Gott und der Kirche gegebenes Gelübde treu hielt, galt als gewissenlos, der Sarabait, der gleich drei Weiber auf einmal nahm, die Nonne, die aus dem Kloster aussprang und sich nach dem Ausdruck der Humanisten schlimmer aufführte, als jede Hetäre, diese wurden als lebendige Beispiele der evangelischen Freiheit gefeiert. Es genügte, daß die Scholastik einen Satz gelehrt hatte, der augenscheinlich aus der Vernunft und aus dem Evangelium geschöpft war, und sie wurde mit Hohn und Verachtung behandelt. Was dagegen ein Ketzer des Mittelalters erdacht hatte, das galt als recht und heilig, einzig aus dem Grunde, weil ihn die Scholastiker widerlegt hatten. Nicht die Schrift, auf die man sich berief, galt als Merkmal der Wahrheit, sondern der Haß gegen die Theologie und die Rücksicht darauf, wie man dem Papsttum, d. h. der Kirche, „einen Puff versetzen könne."

16. Dieser häßliche Zug, der Tod für die Liebe zur Wahrheit, ist noch heute nicht bloß nicht erstorben, sondern er wird durch die ewige Wiederholung der alten Vorwürfe und Entstellungen immer neu belebt. Daher die große Menge der Vorurteile, in denen das arme protestantische Volk von Kindheit auf erzogen wird. Ihm sind diese zu verzeihen, denn es weiß die Sache nicht besser. Aber denen, die es ewig in den gleichen Vorurteilen befestigen, gereicht es wahrhaftig nicht zur Ehre. Von ihnen sollte man besseres erwarten aus wissenschaftlichen und aus sittlichen Gründen.

17. Aus wissenschaftlichen Gründen, sagen wir. Wir sind heute jenen Zeiten so ferne, daß es uns, wenn wir nur ein wenig von jenem objektiven, geschichtlichen Sinn haben, dessen wir uns so gerne rühmen, leicht ist, die Wahrheit der unleugbaren geschichtlichen Tatsachen zu erfassen, und das um so mehr, als das Werk der Reformation längst abgeschlossen ist und als es auf dessen Bestand nicht den geringsten Einfluß übt, ob man einen Hutten schildert, wie er war, oder ob einer „mit bestem Gewissen für Huttens Sittlichkeit einsteht" und den „Kern seines Wesens — sittlich nennt".[1]

18. Noch mehr aber aus sittlichen Gründen. All das unleug-

[1] Protest. Real-Enzyklopädie VI³, 345.

bare Ärgernis, das damals tausendfach gegeben ward, hinwegleugnen, ist zwar ein Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit, aber es zeugt doch von der Empörung des Gewissens, der lieber an den teueren Helden der Reformationszeit die offenkundigsten Schattenseiten zudecken, als deren Fehler rechtfertigen will. Dagegen der Geschichte Zeugnis geben und die schimpflichen Taten jener Geschlechter zugestehen, sie aber entschuldigen, ja wohl noch bewundern und als berechtigt verteidigen, das ist eine Erschütterung aller moralischen Grundlagen. Hier gilt die Moral nur dann, wenn etwas unter den Gegnern der Reformation gefehlt wurde. Da, sagt Augustin, ist die sittliche Entrüstung groß und groß die Anstrengung, um glauben zu machen, bei diesen sei es allgemein so.[1] Was aber zum Schaden der Kirche und zur Betrübnis aller Zeiten geschah, was jedem bitter wehe tun mußte, wenn in ihm die Liebe zu Christus lebt, das wird ohne Scheu gerechtfertigt. Jedermann weiß doch und ich, sagt Augustin, bezeuge es vor Gott, der in meine Seele sieht, daß man schwer bessere findet, als die in den Klöstern gut leben, und keine schlechteren, als die dort ausarten.[2] Gleichwohl feiert man die Ausgesprungenen als Ideale evangelischen Lebens und nennt, wie schon Dietenberger und Schatzgeyer bedauern, die Kirchen prostibula diaboli und die Klöster lupanaria.[3] Das ist nicht Liebe zur Wahrheit, sondern Freude am Ärgernis, Untergrabung alles sittlichen Gefühls und Förderung der Verführung.

19. Aus diesen unlauteren Voraussetzungen gehen wie aus einer lernäischen Schlange all die schiefen Urteile und die offenbaren Verdrehungen hervor, mit denen Denifle aufgeräumt hat — zum wievielten Mal und ob mit besserem Erfolg als früher, das weiß Gott allein.

20. Zu diesen Dingen, die wir vor allem aus der Welt geschafft wissen möchten, gründlich und für immer, gehören in allererster Reihe die schweren Fehler, die der Protestantismus auf dem Gewissen hat durch die beharrliche und planmäßige Entstellung der kirchlichen Lehre über das christliche Leben und die christliche Vollkommenheit.

In diesem Stück hat er sich nicht bloß selbst in den Verdacht der

---

[1] *Augustin.* Ep. 78, no. 6.

[2] *Augustin.* Epist. 78, no. 9. (Decret. c. 9. Quantum libet, d. 47.) Ebenso Johann Nigri, s. Landmann, Das Predigtwesen, 196.

[3] Dietenberger, a. a. O. *Schatzgeyer*, Opera omnia. Ingolstad. 1543. fol. 72a.

Unaufrichtigkeit gebracht, sondern auch die Seinigen, die ihm blindlings vertrauen, in ihren heiligsten Interessen tief gefährdet.[1]

Es gibt Irrtümer oder irrige Auslegungen, die nicht ohne Schaden für den eigenen Urheber bleiben können. Wer die Vaterlandsliebe ächter Patrioten verspottet oder übel auslegt, zerstört den wahren Patriotismus. Wer die Ehrlichkeit des schlichten Mannes und des aufrichtigen Christen als Einfalt hinstellt, verdirbt seinen eigenen Charakter und vielleicht den einer ganzen Gesellschaft. Das nämliche trifft auf dem religiösen Gebiete zu, wir mögen die Glaubenslehre oder das sittliche Leben ins Auge fassen.

Wer die Forderung des Christentums, daß wir selber um unser Heil wenigstens die paar Handbewegungen wagen, zu denen unsere von der Gnade unterstützten Kräfte ausreichen, wer schon das Greifen nach dem zu unserer Rettung ausgestreckten Arm des Erlösers Pelagianismus nennt, der muß den Menschen, wie man sich nicht unrichtig ausgedrückt hat, zum Stock und Block machen, dessen Rolle einzig darin besteht, alle Mühe, alle Opfer, alle Sorge Christo zuzuschieben und sich der Gerechtigkeit und des Heiles um so mehr versichert zu halten, je weniger er selber daran denkt, auch nur einen Finger darum zu rühren. Wer Gott *nur* als Verzeiher, *nur* als gütiger Tilger unserer Sünden, nicht als Richter über die Bösen und als Vergelter für gut und bös gelten läßt, der muß den Ernst des christlichen Lebens untergraben. Wer die Mahnung des Apostels, daß wir fruchtbringend sein sollen in jedem guten Werke (Col. 1, 10), für eine Beeinträchtigung des Vertrauens auf die Gnade Christi, wer den Gehorsam gegen das göttliche Gesetz für unvereinbar mit der Freiheit des Christenmenschen erklärt, der öffnet dem Laxismus, ja dem Antinomismus Tür und Tor.

Gegen diese Folgerungen hilft keine Verwahrung und kein Zürnen. Wir geben gerne zu, daß die meisten sie nicht zugeben wollen. Es handelt sich indeß nicht darum, was sie *wollen*, sondern darum, was sie *müssen*. Es gibt nicht bloß eine beabsichtigte Logik, sondern auch eine notwendige, nicht bloß eine Logik des Verstandes, sondern auch eine Logik der Tatsachen.

21. In diesem Fall hat sich der Protestantismus eine, fast möchte man es glauben, unheilbare Wunde geschlagen. Alle die unevangelischen und unchristlichen Verwerfungsurteile über die *Aszese*, die Übung der

[1] Sehr zutreffend sagt *Cochläus*: Gigantes illi Cyclopici, *dextro privati oculo*, torvo et erroneo sinistri oculi aspectu sanctissima quaeque Ecclesiae instituta errores putant esse et abusus. (Consideratio de futuro Concordiae tractatu Vormatiae habendo, s. l. 1544. fol. C, 1b.)

guten Werke und die christliche Vollkommenheit müssen naturnotwendig auf das Leben derer, die sich davon berücken lassen, ihren verderblichen Einfluß geltend machen. Abtötung und Aszese als Widerspruch mit dem evangelischen Ideal, dem abgetöteten Leben Jesu Christi, die Jungfräulichkeit des Herrn als unmöglich und als Unnatur, wo nicht vollends als Schande, den Zölibat als „teuflische Erfindung" hinstellen, die Gelübde zum Vollkommeneren einen Hemmschuh für das christliche Leben nennen und dazu der katholischen Lehre den Vorwurf machen, sie betrachte gerade diese angeblichen Hindernisse als die Vollkommenheit und die gewöhnlichen Gläubigen nicht einmal als eigentliche Christen, das alles sind keine gleichgültigen Irrtümer mehr, das ist auch keine bloße Bekämpfung der katholischen Heilslehre und Heilspraxis mehr, das heißt die wichtigsten Grundlehren des Evangelischen Lebens umstoßen, das heißt die klarsten Worte der Offenbarung verzerren, das heißt auf den einzigen Weg zum Heil, auf die Nachahmung Jesu Christi verzichten, das heißt sich selber den Weg zum Himmelreich abbrechen und ihn für andere, die ihn gehen wollen, ungangbar machen.

Über diese Fragen alle hat Denifle so klar und so ausgiebig gehandelt, daß seinen Ausführungen schwerlich mehr viel zuzusetzen ist.[1]

22. Was wir ihm insbesondere hoch anrechnen, das ist dies, daß er mit solcher Klarheit die Lehre von der christlichen Vollkommenheit dargestellt hat.

Diese Lehre ist der Prüfstein für jede Theologie, ja für jede Religion. Die Vollkommenheit ist nicht bloß ein Zierrat, etwa wie der vergoldete Knauf auf der Turmspitze oder die schöne durchbrochene Pyramide auf dem Turm, sondern sie ist der Schlußstein des ganzen Gewölbes, ohne den dieses selber zusammenbricht, und insofern der Inbegriff des Christentums selber. Wo diese Lehre fehlt, oder wo sie verkehrt dargestellt wird, da ist das ganze Gebäude des Christentums, Lehre wie Leben, mißglückt, unvollendet, allem Wetter preisgegeben, eine Ruine, dem Verfall geweiht. Eine Religion, ein Lehrsystem, das mit ihr nichts anzufangen weiß, ist jenes Gebäude, auf das der Tadel des göttlichen Heilands zutrifft: coepit aedificare et non potuit consummare (Luc. 14, 30).

Der Protestantismus hat das Urteil über sich damit

[1] Wir finden auch nach den trost- und hoffnungslosen Gegenreden von Professor Otto Scheel (Luthers Werke, Berlin 1905. Ergänzungsband II, 1—202) keinen Grund, auf diesen Gegenstand abermals einzugehen, zumal eine Antwort auf Scheels verzettelte 254 Noten ein literarisches Ungeheuer ergeben müßte.

allein gesprochen und vollzogen, daß er mit der Lehre von der Vollkommenheit schlechterdings nichts anzufangen weiß.[1] Nicht bloß den Christen, selbst den Juden ist als Lebensziel und Lebensaufgabe das Streben nach Vollkommenheit auferlegt (Mt. 5, 48, Lev. 11, 44), und der Protestantismus redet nicht einmal von diesem Gebot. Es ist fürwahr bezeichnend, daß Zöckler in seinem umfangreichen Werk über die Aszese darauf nicht einmal zu sprechen kommt. Und das ist vielleicht noch das Beste. Denn wo seine Gesinnungsgenossen auf diesen Gegenstand eingehen, da bieten sie Mißdeutungen und Mißleitungen, daß es ein Erbarmen ist. Kaum wissen sie davon anders zu handeln, als indem sie von „mönchischer Vollkommenheit" sprechen. Für sie ist Streben nach Vollkommenheit dasselbe was Möncherei. Das hätte schon teilweise einen Sinn. Aber was für sie dieses Wort besagt, das braucht keine Erklärung.

23. Daher jene gewundene Darstellung, mit der sie die Kirchengeschichte seit den frühesten Zeiten, die Dogmatik, die Moral und die Aszese bis in den Grund hinein verderben, jene Verdrehung der Tatsachen, zu deren Herold sich leider selbst Harnack gemacht hat. Dieser Auffassung zufolge hätte die katholische Kirche das Christentum im vollen Sinn des Wortes nur bei den Mönchen anerkannt. Die Mönche seien die eigentlichen Christen, die gewöhnlichen Laien gälten nur als „halbschlächtige" Christen. Sie könnten es auch beim besten Willen nicht weiter bringen, denn die Vollkommenheit sei das Ordensleben, die Befolgung der evangelischen Räte, die Absonderung von dem Leben in der Welt. Wem das alles unmöglich sei, der sei von Vollkommenheit und Heiligkeit ausgeschlossen.

24. Begreiflich, daß, wo so verkehrte und unwahre Ansichten über diesen wichtigsten aller Lehrpunkte aufgestellt werden, die Folge davon bei den Besseren ein wahres Gefühl der Verzweiflung sein muß, bei den meisten Haß und Verachtung schon gegen das Wort Vollkommenheit, bei

[1] Für Angelus Silesius war ein Hauptgrund zu seiner Konversion die Beobachtung, daß der Protestantismus sogar der Anleitungen zum Tugendleben entbehrt, und daß seine Lehrer, weit entfernt davon, die Aszetik zu betreiben, darüber schelten als über „papistische Eigenwirkung" und „Werkheiligkeit" (Räß, Die Konvertiten VII, 14). Schon vor ihm wurde Kaspar Scioppius durch die gleiche Erwägung zur Kirche zurückgeführt (Ebd. III, 409), wie später Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg (Ebd. IX, 157). Der Anglikaner Hugo Paulin von Cressy war gleichfalls durch diese Beobachtung bedenklich geworden. Als er dann auf der Suche nach aszetischen Büchern die vortrefflichen Anleitungen zur Frömmigkeit und zur Heiligkeit von Karl Borromäus, von Franz von Sales und von Bellarmin fand, da war seine Bekehrung entschieden (Ebd. VI, 219). Vielleicht könnte Hilty seine Urteile (Neue Briefe, 133. 229) darnach etwas berichtigen.

den wenigen, die trotzdem an der Mahnung des Evangeliums festhalten, eine Verzerrung des edelsten Bestrebens bald in phantastischen Mystizismus, bald in pietischen Subjektivismus, bald in gewaltsamen Angstbank- und Derwischfanatismus.

25. Wenn die protestantischen Theologen nur doch, ehe sie in so verhängnisvollen Dingen ein Urteil abgeben, einen Blick in ein katholisches Buch werfen möchten! Man mutet ihnen ja nicht zu, daß sie die Väter und die Scholastiker durchgehen, man erwartet nicht, daß sie in den Bibliotheken handschriftliche Studien machen. Um 50 Pfennige könnten sie sich das klassische Büchlein von Scupoli „Der geistliche Kampf" verschaffen. Und auch in diesem brauchten sie nur das erste Kapitel zu lesen: damit wären sie belehrt, wenn sie belehrt sein *wollen*.

So mußte wieder der gewaltige Tiroler mit seiner ganzen Rüstung von Gelehrsamkeit auftreten, um ihnen auf fühlbare Weise die Wahrheit vernehmlich zu machen, die sie selber angenehmer und stiller hätten kennen lernen können. Die *Vollkommenheit*, so lautet die christliche Wahrheit, ist nicht eine Sache, die nur einige wenige angeht und nur einigen wenigen zugänglich ist, sondern sie ist *Pflicht für alle ohne Ausnahme, und für alle ohne Ausnahme erreichbar*. Es *gibt nur eine einzige Vollkommenheit*, und diese besteht in der *Liebe* zu Gott. Die Liebe zu Gott aber besteht in der *Erfüllung des göttlichen Willens*. Die Erfüllung des göttlichen Willens aber liegt in der *Haltung der göttlichen Gebote*, in der *Übung der guten Werke*. Die *Vollkommenheit des Christen ist die vollkommene Erfüllung der Gebote*.

26. Da Denifle die katholische Lehre von der Vollkommenheit und von den Ordensgelübden so genau und so ausführlich dargestellt hat, können wir uns der Aufgabe enthoben erachten, nochmals diesen Gegenstand darzustellen. Bloß um zu zeigen, wie richtig gerade die letzten Zeiten vor dem Auftreten Luthers hierüber dachten, wollen wir in Kürze auf die Darlegung von Alphonsus Tostatus eingehen, sicher eine der vorzüglichsten Abhandlungen über den in Frage stehenden Punkt.

Nachdem dieser den *Gradunterschied* zwischen der für Alle pflichtmäßigen christlichen Gerechtigkeit und der dem freien Eifer anheimgestellten Vollkommenheit entwickelt und nachdem er dargetan hat, daß dem Menschen die Erstrebung der Vollkommenheit hier auf Erden möglich und was unter der im Diesseits erreichbaren Vollkommenheit zu verstehen ist,[1] stellt er

[1] *Tostatus*, Evang. Matth. c. 19. q. 136—140 (Venet. 1728. XXII, 236 sq.)

zuerſt den Satz auf, daß die Vollkommenheit in der Liebe beſteht. Die Vollkommenheit beſteht ja in der möglichſt innigen Verbindung der Menſchen mit Gott, dem Ziel des menſchlichen Daſeins und Strebens. Unter allen Tugenden iſt aber keine, die uns ſo eng mit Gott zuſammenſchließt wie die Liebe.[1] Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß zur Vollkommenheit die Liebe zu Gott im abſoluten, im unbeſchränkten Sinn erforderlich ſei, denn deren iſt der Menſch weder hier noch im Jenſeits fähig. Es genügt, daß einer Gott ſo liebe, wie es in dieſem Leben möglich iſt, mit anderen Worten, daß er alles meide, was der Liebe entgegengeſetzt, alles ablege, was der Liebe hinderlich iſt, und daß er bereit ſei, die Liebe durch jede Tat zu beweiſen, die in ſeinem Bereiche liegt.[2] Daraus folgt, daß die Vollkommenheit nicht in der Beobachtung der ſogen. evangeliſchen Räte, ſondern in der Erfüllung der chriſtlichen Pflichten liegt. Denn wenn die Vollkommenheit eins iſt mit der Liebe, ſo kann ſie nicht freigeſtellt ſein. Die Liebe iſt uns ja geboten aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen unſeren Kräften. Es kann ſomit der Liebe nicht ein gewiſſes Maß geſetzt werden, über das hinaus das Gebot nicht mehr reichte. Alle übrigen Tugenden haben ein Maß, da ſie nur Mittel ſind zum Zweck, d. h. zur Übung und Mehrung der Liebe, die Liebe aber hat kein Maß. Darum iſt ſie nicht bloß geboten als beſondere Einzeltugend, ſondern als Ziel aller übrigen Werke und Tugenden. Darin liegt es aber auch wieder, daß hier nicht die denkbar höchſte Stufe der Liebe von jedem gefordert werden kann, eben weil die Liebe kein Maß hat. Es genügt, daß einer alle die Werke und Tugenden erfülle, welche die Liebe verlangt und durch welche die Liebe geübt wird. Damit hat er dem Gebote der Liebe Genüge getan und die chriſtliche Gerechtigkeit im vollkommenen Maße erfüllt. Darin liegt es aber auch, daß die evangeliſchen Räte und andere freiwillige Übungen, die ſogen. opera supererogationis, ihre beſondere Stellung im Leben der chriſtlichen Vollkommenheit haben. Was ſich immer nämlich als ein beſonderes Mittel darbietet, um das Ziel des chriſtlichen Lebens, die Liebe, in einem höheren Grade ſicherer und leichter zu erwerben, das iſt zwar nicht die Vollkommenheit, aber es iſt ein Weg zur Erreichung oder zur Mehrung der Vollkommenheit.[3] Die Zuſammenfaſſung der evangeliſchen Räte in ein feſtgeordnetes Gefüge und die Verpflichtung zu ihrer Befolgung nach gewiſſen von der Kirche gebilligten Regeln, wie man gewöhnlich ſagt, der Stand der Vollkommenheit, iſt

[1] Tostatus, q. 141 (XXII, 238). *Thomas*, 2. 2. q. 184, a. 1.

[2] Tostatus, q. 142 (p. 238 sq.).

[3] Ib. q. 143 (XXII, 239 sqq.). *Thomas*, 2. 2. q. 184, a. 3.

deshalb keineswegs die Vollkommenheit selber, so wenig als einer deshalb allein schon, weil er diesem Stande angehört, vollkommen ist. Jedoch ist dieser Stand noch mehr als die freiwillige Befolgung der Räte eine mächtige Förderung für das Streben nach Vollkommenheit. Denn durch die Gelübde bindet sich der Ordensmann öffentlich und unter Aufsicht der Kirche zum Streben nach Vollkommenheit durch alle die Mittel, die ihm sein Stand an die Hand gibt. Dafür hat er einerseits die Pflicht auf sich, immer nach Höherem zu ringen, so daß er diesem Streben ohne Sünde nicht entsagen kann, andererseits auch den Vorteil, daß ihn sein Stand selbst zum beständigen Vorwärtsschreiten bis zur Vollkommenheit treibt.[1]

27. Dies die christliche Lehre von der Vollkommenheit, wie sie das ganze Mittelalter hindurch in den Schulen gelehrt und in und außer den Klöstern geübt wurde. In dieser Lehre war Luther erzogen worden, von ihr fiel er ab und entstellte sie sodann gegen sein besseres Wissen unter dem Druck des Gewissens in der uns genugsam bekannten Weise.

28. Diese einfache und einfältige christliche Wahrheit ist sicher nicht so hoch, daß sie nicht jedem zugänglich wäre. Aus ihr aber folgt daß die Vollkommenheit für alle die gleiche ist. Die Wege und die Mittel dazu sind so verschieden als die Menschen und ihre Lage. Das macht die christliche Lehre erst recht tröstlich. Der eine strebt nach der Vollkommenheit in der Ehe und durch die Erfüllung der ehelichen und der Familienpflichten. Der andere sucht sie zu erreichen durch die vollkommene Erfüllung seiner Standes- und Berufspflichten als Lehrer, als Beamter, als Kriegsmann. Der dritte übt die evangelischen Räte, oder er geht ins Kloster, wenn er findet, daß er für seine Person das Ziel im Weltleben minder leicht erreichen kann. Verschieden sind die Mittel, eines ist das Ziel. Verschieden sind die Stufen, eines ist das Wesen. Keiner übt eine andere Vollkommenheit, keiner erreicht ein anderes Ziel, keiner ist von Gott bevorzugt, wenn er nur seine Wege vollkommen zu gehen versucht. Daß die einen Mittel leichter, die anderen sicherer, weil mit größeren Opfern zum Ziele führen, das ist allerdings richtig. Aber zum Ziel, zum gleichen Ziel, führt jeder erlaubte Weg, der leichtere schwerer, der schwierigere sicherer. Dies die christliche Lehre von der christlichen Vollkommenheit.[2]

---

[1] *Tostatus*, q. 144 (XXII, 241. sq.). *Thomas*, 2. 2. q. 184, a. 4—8. *Schram*, Theolog. Myst. §§ 16—23.

[2] Denifle, Luther I[2]. 133 ff. 184 ff. 204 ff. Weiß, Apologie des Christentums V[4], 742 ff. 5 ff. 155 ff. 200 ff. 259 ff. u. o.

29. Aus der Verzerrung dieser grundlegenden Wahrheiten folgen unvermeidlich all die argen Karikaturen, die seit Jahrhunderten den eisernen Bestand der protestantischen Polemik bilden,[1] jene häßlichen, bis zum Überdruß herabgeleierten Schlagwörter, denen es zu einem guten Teile zuzuschreiben ist, daß sich gebildete Leute, denen Geschmack und Würde teuer ist, von aller und jeder theologischen Erörterung mit Widerwillen abwenden, weil sie sich nicht mit Unrecht sagen, bei solch kleinlichem Gezänk komme doch nichts heraus als Verletzung der Liebe, Verdunkelung der Wahrheit und Ekel an aller und jeder Religion.

In der Tat gehört ein ziemliches Maß von Überwindung dazu, diese hundertmal widerlegten und hundertmal aufgewärmten Anschuldigungen zu lesen. Aber welche Selbstverleugnung muß dann erst der katholische Theologe üben, wenn er immer wieder diese Popanze umwerfen soll, da er doch weiß, daß sie immer wieder aufstehen wie die Männlein aus Baumrinde, die wir als Kinder ins Wasser warfen, ein Steinchen zwischen den Beinen! Man begreift es, daß ein Mann wie Denifle, der seine Zeit und seine Kraft auf etwas Besseres verwenden konnte, über solche Sisyphusarbeit ungeduldig wurde.

30. Aber seien wir billig auch dieser Belästigung gegenüber. Sind einmal die allgemeinen Gesichtspunkte verschoben, und so gewalttätig verschoben, wie wir es eben gefunden haben, dann sieht man falsch, was immer man ansieht. Und wer sich Mehl in die Augen gestreut hat, der sieht nun einmal nicht mehr, was alle sehen und greifen. Der treuherzige Sozialist, dem Geschichte und Gesellschaft die leidige Zwingburg des Satans, und die Pfefferkuchenschlösser des Zukunftstaates die gewissensten aller Dogmen sind, der orthodoxe Flacianer, der den Menschen als die personifizierte Erbsünde betrachtet, der darwinistische Evolutionist, der in den Anfängen der Weltgeschichte den Aufstieg vom Tiersein zum Überaffentum erblickt, keiner von allen diesen kann ein besonnenes Urteil fällen, er mag nun Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, er mag Göttliches oder Menschliches besprechen. Dem Protestantismus geht es nicht besser. Auch er unterliegt den Gesetzen der Logik, und mag er sich auch gegen scholastischen Formelkram und katholische Konsequenzmacherei mit allen Kräften wehren. Wo einmal die Voraussetzungen falsch sind, da müssen auch die Anwendungen falsch werden.

31. Vielleicht gibt es wenige Gegenstände, an denen man den wahren Charakter und die innerste Natur des Protestantismus, kurz ge-

[1] „Protestantismus und Polemik können als Synonyma gelten." Diefenbach, Die lutherische Kanzel, 77.

sagt, die Lutherpsychologie, besser kennen lernen könnte, als dieses zähe Festhalten an all den Vorurteilen und Verleumdungen gegen das katholische Denken und Leben. Die Katholiken dürfen sich, wie schon öfter bemerkt, nicht wundern oder ereifern, wenn keine Widerlegung dieser Unwahrheiten bei den Protestanten Früchte trägt. Dieser Hang zur Entstellung der Tatsachen liegt nun einmal im Blut des Protestantismus und wird immer wieder aus diesem geboren gleich einem Krebsgeschwür. Wer von diesem übeln Zug lassen kann, der ist schon kein echter Protestant mehr.

Davon kann sich jeder überzeugen, der die Konversionsschriften und die Beweggründe zur Umkehr durchgeht, die Bischof Räß in seinem großen Werk über die Konvertiten und Rosenthal in den Konvertitenbildern aus dem 19. Jahrhundert zusammengestellt haben. Fast immer finden wir, daß der erste Anstoß zur Bekehrung bereits gegeben war, sobald einer von diesen Begnadigten die Falschheit seiner bisherigen Meinungen und diesen gegenüber die wirklichen Lehren der Kirche kennen gelernt hat.[1] Es durfte ihnen nur einigermaßen ein Licht aufgehen über die katholischen Glaubenssätze von der Genugtuung, den Verdiensten, dem Priestertum und der Mittlerschaft Jesu Christi, von der übernatürlichen Gnade, deren Aneignung durch die menschliche Freiheit, dem Verdienst für das ewige Leben durch die eigene Mitwirkung des Menschen mit dem Werke Gottes; sie durften nur einen Einblick erhalten in den Grundgedanken des katholischen Lehrgebäudes, die Notwendigkeit der innigsten Einigung von Göttlichem und Menschlichem, von Natürlichem und Übernatürlichem; von Innerlichem und Äußerlichem, von Sichtbarem und Unsichtbarem, es brauchte gar nichts, als daß sie fassen lernten, daß der Mensch nicht aus eigenem Rechte die abgebrochene Verbindung mit Gott wiederherstellen kann, sondern nur durch die Autorität, die der Herr zur Vermittlerin zwischen ihm und der sündigen Menschheit bestellt hat — und das ganze Gebäude der alten Irrungen brach zusammen.

Der Protestantismus ist weit mehr ein System von Entstellungen der katholischen Lehre als von eigenen Lehrsätzen und religiösen Übungen. Darum kann er von seinen Vorurteilen nicht lassen, ohne sich selber preiszugeben. Daher jene geheime Furcht, die es so vielen unmöglich macht, der Wahrheit ins Auge zu sehen. Daher jenes verwerfliche Bestreben, ernstlich Suchenden von allem

[1] Vgl. z. B. Räß, Die Konvertiten I, 504; II, 130 f.; III, 114 ff.; IV, 198; V, 370 f.; VIII, 320 ff.; IX, 375. Rosenthal, Konvertitenbilder[2] I, I, 410; I, II, 262; I, III, 278 ff.; II, 72 ff. 81; III, I, 502; III, II, 448 ff. 623. 652. 758 ff.

Anfang den Weg zur Einsicht physisch oder moralisch unmöglich zu machen. Wir mögen das im Interesse der Wahrheit und des Seelenheils bedauern, vom geschichtlichen Standpunkt aus ist das leicht zu begreifen.

32. Man muß das immer vor Augen haben, um in der Erwiderung auf die protestantischen Angriffe Mut und Geduld zu bewahren. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß professionsmäßige Klopffechter wie die Hunnius und die Hailbronner, die ja niemals aussterben, daß die Doktores Hetzhundius und Haderkatz, wie Johannes Nasus sagt, die alten Anschuldigungen immer wieder erneuern, weil sie davon nicht lassen wollen.[1] Wir müssen uns aber auch klar machen, daß es andere, edlere Geister gibt, die sich aus den eingerosteten Vorurteilen nicht befreien können, zum Teil, weil es eine nicht gewöhnliche sittliche Kraft verlangt, sich aus den Irrtümern herauszuarbeiten, die man von Jugend auf eingesogen hat, zum Teil auch deshalb, weil es die logische Konsequenz aus den falschen allgemeinen Grundanschauungen, kurz, wie man jetzt sagt, weil es die Psychologie der einmal eingeschlagenen Richtung nahezu unmöglich macht, sich aus den eingesogenen Verkehrtheiten heraus und in eine andere Anschauungsweise hineinzudenken, und somit auch die Beweiskraft der vorgebrachten Gegengründe zu würdigen.

33. Ein Beispiel haben wir an den abgegriffenen Sätzen über die angebliche katholische Lehre von der Ehe. Die katholischen Theologen haben gut die Ehe vom Standpunkt der Vernunft wie der Offenbarung aus zu besprechen,[2] es bleibt bei der Behauptung, für den Katholiken sei die Ehe ein gemeiner, ein unwürdiger, verächtlicher, sündhafter Stand. Was die Väter gegen die Manichäer, was die mittelalterlichen Schriftsteller — wir erinnern nur an Moneta — gegen die Katharer geschrieben haben, was die Kirche gegen sie erklärt hat,[3] das wird einfach unterdrückt, was die Kommentatoren zum Lombarden und zu Thomas von Aquin einstimmig bis zur Ermüdung lehren, das ist so gut wie nicht geschrieben. Die Volksredner und Prediger mögen noch so entschieden die göttliche Einsetzung der Ehe hervorheben,[4] die Theo-

[1] Es ist zwar etwas stark ausgedrückt, es enthält aber gleichwohl einen Kern richtiger psychologischer Beobachtung, was Witzel sagt: „Aller Ketzer Datum steht auf disen sechs seulen — Schrift felschen, sich selbs loben, die kyrchischen schelten, liegen (auch Luther schreibt noch liegen statt lügen), heimlich practicieren und verfolgen." (Typus Ecclesiae prioris, 2. ed. s. l. 1541, fol. 69 a.)

[2] Weiß, Apologie des Christentums IV[4], 443—582.

[3] *Denzinger*, Enchiridion no. 104. 129. 309. 339. 357. 370.

[4] Weiter kann man denn doch nicht mehr gehen als der Dominikaner Henri de Provins (de Pruvinis, *Quétif et Echard*. Scriptores O. Praedicat. I, 267 b)

logie mag lehren, die Erlaubtheit, die Heiligkeit, die Pflichtmäßigkeit der Ehe, die Pflichtmäßigkeit natürlich nicht für den Einzelnen, sondern für die Gesamtheit, sei katholischer Glaubenssatz,[1] die Leugnung dieser Wahrheit sei Häresie,[2] es ist und bleibt vergeblich.

Ohne Zweifel ist hiebei schon dann und wann mala fides im Spiel. Man weiß eben, daß es nicht leicht ein Mittel gibt, um den mit Sorgen genug heimgesuchten christlichen Ehemann so gegen die Kirche aufzubringen, als wenn man ihm sagt, sie rechne ihm all die Nöten und Kämpfe seines schweren Lebens noch zur Sünde an, und erhebe dafür die faulen Mönche, die sich von seiner Arbeit mästeten und auf ihn verächtlich herabsähen, über alle Himmel einzig deshalb, weil sie diesen Beschwerden entrückt ein Leben der Bequemlichkeit führten.

34. Es ist aber doch nicht anzunehmen, daß alle, die das landläufige Lied singen, so niedrige Absichten und Gründe haben. Nein, sie stecken zu tiefst in dem verhängnisvollen Irrtum über die Aufgabe des christlichen Lebens, und daher ihre Verblendung. Wer das Übernatürliche angreift, der muß sich auch an der Natur vergreifen, er mag wollen oder nicht, er mag es einsehen oder in Abrede stellen. Man möchte meinen, die protestantischen Lehrer müßten in ruhigen Augenblicken an ihren Vorurteilen zu zweifeln beginnen, wenn sie sich fragten, wie die Kirche die Ehe geringschätzen könne, die Ehe, die sie als heiliges

geht: „Der Orden des Ehestandes ist ein Orden, dessen Statuten nicht von gestern sind; er besteht, seitdem die Welt besteht. Unser Orden und der unserer Brüder, der Minderbrüder, beide sind, wie ihr wißt, neuerlich gestiftet worden, ebenso sind alle Orden aus der Zeit, die mit der Menschwerdung beginnt. Aber der Orden des Ehestandes ist so alt wie die Welt. Ich sage noch mehr: Unser Orden ist die Stiftung eines einfachen Sterblichen, eines gewissen Spaniers, und der Orden der Minderbrüder ist die Stiftung eines Lombarden; dagegen ist es Gott selbst, der den Orden der Ehe gestiftet hat, und zwar am Anfang der Zeiten. Noch mehr: In den Zeiten der Sündflut hat der Herr nur Verheiratete gerettet und keine anderen. Endlich ist die seligste Jungfrau, die Königin des Paradieses, verehelicht gewesen, und Gott wollte nicht aus ihrem Schoß geboren werden, ehe sie im Ehestande war." (Histoire littéraire de la France 26, 419. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge[2], 429 f.) Dieser Gedanke erhielt sich bis zum Schluße des Mittelalters. Da sagt ein westfälischer Prediger: „excellencia matrimonialis ordinis patet ex multis; primo quod ordo iste a Deo et non ab homine est institutus, non in mundo sed in paradiso, non in statu culpae sed in statu innocenciae, et si homo in innocencia permansisset, forte praeter (falsch propter) istum nullus alius institutus fuisset." (Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen, 180.) Vieles Ähnliche bei Denifle, Luther I[2]. 257 ff.

[1] *Gregor a Valentia*, Commentar. Theolog. ed. Venet. 1608. IV, 1746; *Sylvius*, Comment. in D. Thomae Supplem. q. 41, a. 3. Antverp. 1695. IV, 625. sq.

[2] *Gotti*, Theolog. 1734. XV, 169.

Sakrament so unaussprechlich hochhält, und als Abbild ihrer eigenen unlösbaren Verbindung mit Christus betrachtet, und wenn sie dem gegenüber die Frage stellten, wie die Reformation die Ehe, die sie des heiligen Charakters entkleidet hat, zur wahren Würde sollte erhoben haben. Aber nichts von alle dem. Es bleibt bei den altgebackenen, ungesalzenen, geschmacklosen Phrasen.

35. Es fällt uns nicht ein, diesen ewig gleichen Anschuldigungen gegenüber die katholische Wahrheit zu verteidigen oder nachzuweisen, daß die Väter der Kirche ebenso wie die Theologen aller Zeiten, insbesondere gerade die des Mittelalters, den göttlichen Charakter des Ehestandes, seine religiöse Natur selbst außerhalb der christlichen Lebensordnung, und demgemäß seine Berechtigung verteidigt haben.[1] Diese Arbeit ist so oft getan worden, daß es wahrlich von Überfluß wäre, sie abermals zu tun.[2]

36. Uns interessiert hier etwas anderes, nämlich die Psychologie Luthers und des Luthertums. Diese kommt hier deutlicher zum Vorschein, als in den meisten übrigen Streitfragen.

Luther hat von wenigen Dingen so viel geredet, wie vom Ehestand. Das begreift jedermann leicht. Ebenso wenig ist es auffallend, daß ihn dieser Gegenstand erst in späteren Zeiten so sehr beschäftigte und zwar immer mehr mit den zunehmenden Jahren. Zur Erklärung dieser beiden Tatsachen gibt die Geschichte seines Lebens den Schlüssel an die Hand, so daß wir nicht nötig haben, in sein Inneres hineinzugreifen.

Wie sollen wir es aber erklären, daß er später immer öfter und entschiedener behauptet, die Kirche habe den Ehestand geringgeschätzt, ja geradezu als Übel angesehen? Und wie sollen wir ihn selber beurteilen, wenn er uns versichert, er selber habe im Papsttum in diesem Sinn von der Ehe gedacht? Können wir ihm das glauben? Schwerlich. Wir schlagen gewiß seine Kenntnis der kirchlichen Lehre und der kirchlichen

---

[1] Mit Recht sagt Bellarmin (De. Romano Pont. l. 3, c. 21. Mediolan. 1721. I, 771[a]), er finde in dieser Frage nichts zu den Worten Augustins hinzuzufügen, daß die Empfehlung des jungfräulichen Standes ebenso verschieden sei von der Verwerfung des Ehestandes wie die Mahnung zur Mäßigkeit von der manichäischen Lehre über die Unreinheit der Speisen und der Getränke (c. Faustum l. 30, c. 6.).

[2] Bellarmin ist zu sehr mit der Verteidigung des sakramentalen Charakters der Ehe beschäftigt, als daß er diesem Gegenstand eine besondere Aufmerksamkeit zuwendete. Desto reichhaltiger ist die Abhandlung bei Coccius, Thesaur. Cathol. Col. Agripp. 1601. II, 986—1000. Von neueren Theologen nennen wir besonders Pesch, Praelect Dogmat. VII[2], 319 ff.; Gihr, Die hl. Sakramente II, 456 ff. 468 ff. Über Denifle wird sofort die Rede sein. Die lateinischen Väter finden sich übersichtlich zusammengestellt in Migne, Patr. Lat. 219, 912 f.

Theologie nicht hoch an, aber so groß war seine Unwissenheit nicht. Er spielt hier wieder einmal die Rolle des Naiven, wie er es liebt, wo er davon seinen Vorteil nach außen oder seine Beruhigung nach innen erwartet. Er stellt sich mit Berechnung unwissend und schwach. Das tut ein Mann von seinem Charakter natürlich nur aus ganz besonderen Gründen. Die Erklärung zu diesem seinem Charakterzug werden wir später finden. Hier, in unserem besonderen Fall, ist der wahre Grund leicht zu entdecken. Es ist der eigentümliche Zustand seines Gewissens, das immer in Erregung kommt, wenn dieser Gegenstand zur Sprache gebracht wird. Das wunderliche Quodlibet von Gründen für seine eigene Verheiratung wird uns später darüber Aufschluß geben.

37. Soweit Luther persönlich in dieser Sache zu Wort kommt, ist das Netz von Unaufrichtigkeit, mit dem wir hier zu schaffen haben, leicht zu untersuchen und zu entwirren. Schwieriger ist es, uns klar zu machen, warum die Seinigen bis zur Stunde nicht von der Anklage lassen, deren Unwahrheit sie kennen müssen und wirklich kennen. Es ist doch schon eine große Verantwortung, sagt Augustin, wenn einer die Wahrheit nicht kennt, obwohl er deren wüßte, die sie ihm kundmachen könnten.[1] Sie wird noch schwerer, sagt Leo der Große, wenn einer, der selber die Wahrheit nicht kennt, sie auch von denen, die sie kennen, nicht annehmen will.[2] Unverzeihlich aber ist es, sagt Cyprian, wenn einer die Wahrheit kennt und im früheren Irrtum verharrt, denn das beruht auf Hartnäckigkeit, die der Vernunft übermächtig wird.[3] Das ist jene Unwissenheit, die in der Theologie affektiert genannt wird, jene Unwissenheit, die ihr zufolge nicht von der Verstandesschwäche, sondern von der Starrheit des Willens ausgeht, jene Unwissenheit, die der Psalmist an der Otter entdeckt hat, wenn sie ihre Ohren verstopft, um dem Beschwörer nicht nachgeben zu müssen. (Ps. 57, 5. 6.)

Eine derartige Unzugänglichkeit für eine so gewisse und so leicht zugängliche geschichtliche Wahrheit kann nur psychologische Gründe haben. Und sie hat auch nur solche. Bei der Mehrzahl liegt der Grund wohl zunächst nur darin, daß sie auf Luther mehr eingeschworen sind, als selbst auf das Evangelium. „Er hat es gesagt", das genügt. Daneben regt sich zweifelsohne bei vielen, vielleicht ohne daß sie es selber klar sehen, der geheime Gedanke: Ja, wie wollen wir sonst Luthers Ver-

[1] (*Augustin.* Spur.) Quaest. vet. et novi Testam. q. 67. Ed. Maurin. III, Append. 69 b. (Decret. c. 16. non mnis d. 37.)

[2] *Leo Magn.* Epist. ad Flavian. 28, 1. (Decret. c. 30 quid autem. c. 24, q. 3.)

[3] *Cyprian.* Ep. ad Jubaian. 73, 13. Hartel III, 787. (Decret. c. 8. ignosci d. 8).

heiratung rechtfertigen, wenn wir zugestehen, daß die Kirche den ehelichen Stand selbst hoch und heilig gehalten und daß sie ihn nur denen nicht mehr gestattet hat, die eidlich gelobt hatten, sie wollten ihm um höherer Rücksichten willen entsagen? Endlich läßt sich nicht verkennen, daß bei manchem Diener am Wort der ausschlaggebende Grund die rein persönliche Erwägung ist: Ich lebe ja selbst im Ehestande, ich muß doch der Kirche gegenüber dafür eine Verteidigung haben. Als ob die Kirche jemals einem, der sich nicht durch den priesterlichen und den Ordensstand gebunden hat, den Ehestand verwehrt, oder als ob sie je die Gültigkeit der Ehe bei denen, auf die jene Ausnahme nicht zutrifft, angefochten hätte!

Wir sehen, daß in dieser Frage die Verletzung der geschichtlichen Wahrheit und die Armseligkeit der psychologischen Gründe einander das Gleichgewicht halten. Aus diesen beiden unlauteren Quellen sind jene Vorurteile über die kirchliche Anschauungsweise von der Ehe geflossen, die dem gewöhnlichen Protestanten so großen Widerwillen gegen die Kirche einflößen.

So mußte eben auch hier Denifle auf deren Widerlegung eingehen. Er hat diese Aufgabe gewiß mit der ihm eigenen Gelehrsamkeit und Gründlichkeit getan.[1] Wir zweifeln aber trotzdem, daß er große Erfolge damit erreicht und der Wahrheit eine dauernde Stätte erstritten haben sollte — es darf nicht sein, es kann fast nicht sein, die Psychologie des Protestantismus muß auch diese Legende aufrecht halten.

39. Und so ist es und so bleibt es selbstverständlich mit dem unvermeidlichen Gegensatz, besser gesagt, mit der Ergänzung zu dieser Travestie der Ehe, mit der Parodie des Ordenslebens. Beide bilden ein zusammengehöriges Ganze, beide sind die unabweisliche Folge aus dem Irrtum über das Wesen des christlichen Lebens und der Vollkommenheit. Die Angriffe auf das Ordensleben werden nicht zum Schweigen kommen, so lange es einen Protestantismus gibt. Auch sie sind das naturnotwendige Erzeugnis aus seiner Psychologie. Protestantischer Geist und Ordensgeist sind Dinge, die sich ausschließen wie Internationale und Vaterlandsliebe.

Das Ordensleben wird ein Protestant, der fest an den Grundsätzen Luthers hält, nie ohne Beunruhigung an sich herankommen lassen, nie vorurteilslos betrachten, nie unbefangen würdigen. Es müßte schon ein Ordenshaus dem Geiste seiner Bestimmung ganz fremd geworden sein,

[1] Denifle, Luther I², 188 ff. 238 ff. 256 ff.

oder es müßte sich umgekehrt ein Protestant sehr erheblich über die Vorurteile, ja über den Geist seiner Religionsgenossenschaft erschwungen haben, wenn das anders werden sollte.

40. Wir sagen damit dem Protestantismus nichts nach, was ihm allein eigen wäre. Denn zu allen Zeiten haben die Feinde des Christentums den Kampf wieder dieses mit dem Kampf gegen das Ordensleben eröffnet, und man müßte es fast wie ein Wunder betrachten, wenn ein Christ, der das Joch Jesu Christi etwas leichter und die Hallen der Kirche etwas lichter und freier machen will, unter die Dinge, die man am ehesten entbehren kann, nicht vor allen übrigen die Klöster rechnete.

41. Das zeigt uns, daß Ordensleben und christliches Leben sehr eng mit einander zusammenhängen. Es ist zwar, wie bereits gesagt, abermals ein Irrtum, wenn die Protestanten, zumal seit Harnack's Vorgang, behaupten, nach christlicher Ansicht seien die Ordensleute die eigentlichen Christen, die übrigen seien nur Christen zweiter Güte, halbschlächtige oder minderwertige Glieder der Kirche. Zu ihrer Entschuldigung mag zugegegeben werden, daß manche Ordensleute durch übertriebene Ausdrücke über ihren Stand zu diesem Irrtum Anlaß gegeben haben. Und zur Entschuldigung dieser guten Ordensleute mag abermals zugestanden werden, daß sie leicht auf diese Meinung verfallen konnten, wenn sie sahen, daß stets der erste Sturm ihrem Stande galt, gleich als glaubten alle, man könne dem Christentum nicht beikommen, ehe man das Ordensleben beseitigt habe, es werde aber leichter zu untergraben sein, wenn die Orden verschwunden wären.

Zum allermindesten müssen also die Orden eine *Vormauer* des Christentums sein. Sie sind aber noch mehr. Sie sind der *naturgemäße*, wir dürfen wohl sagen der *naturnotwenige Ausdruck des christlichen Geistes*. Überall wo der wahre Geist des Christentums herrscht und sich ungehindert entfalten kann, wachsen die Orden aus dem Boden. Es ist nicht richtig, wenn man sagt, die Ordensleute seien die eigentlichen Christen oder die Christen erster Ordnung. Denn es gibt keine uneigentlichen Christen und keine Christen zweiter Ordnung. Aber es ist ganz richtig, wenn man sagt, die Ordensleute *wollen wahre, ganze Christen werden*, oder sie *wollen mit dem Christentum vollen Ernst machen*.[1] Das sollen freilich alle Christen und sie können es, allgemein gesprochen. Da indes das Leben in der Welt, wie es nun einmal tatsächlich ist, sehr viele Schwierigkeiten in den Weg legt, so haben sich zu allen Zeiten deren gefunden, die sich so viel als möglich

[1] *Weiß*, Apologie des Christentums V[4], 665 ff.

von der Welt abgesondert haben, um sicherer die allgemeine Aufgabe aller Christen durch gemeinschaftliche Unterstützung erfüllen zu können. Das ist der Ursprung und die Bedeutung des Ordenslebens.

42. Die Würdigung des Ordenswesens ist also unzertrennlich von dem richtigen Verständnis des christlichen Lebens. Das Ordensleben ist durchaus nichts anderes als der Inbegriff alles dessen, was zur Aufgabe des Christen gehört. Was es so auffallend und zugleich für viele so anstößig macht, das liegt darin, daß man an ihm mit Augen sehen kann, wie wenig man das Ziel der christlichen Vollkommenheit mit einigen frommen Wünschen und einigen Worten von Idealismus erreichen wird. Ein einziger Blick auf die Orden zeigt, welchen Ernst, welche Überwindung, welche Aszese, welche Summe von äußerlichen Mitteln und innerlichen Anstrengungen, welche Ausdauer dazu gehört, um die Aufgabe des Christentums zu lösen, und wie leicht trotz alledem arge Mißerfolge auf diesem schmalen, steilen Weg eintreten können.

43. Damit haben wir die psychologische Erklärung für die Abneigung gegen das Ordensleben bei den meisten gegeben. Bei den Protestanten treten selbstverständlich auch dogmatische Gründe hinzu. Ihre falsche Auffassung vom Ziel des christlichen Lebens, von der Vollkommenheit, ihre Verwerfung der Lehre von der pflichtmäßigen Mitwirkung mit der Gnade, von der Möglichkeit der eigenen inneren Heiligung, von der Wirksamkeit der äußerlichen Gnaden- und Tugendmittel, und, was unzertrennbar damit zusammenhängt, ihr Widerstreben gegen die Aszese, das alles kommt in diesem Haß gegen die Orden zum Ausdruck.

44. Man muß das alles in Rechnung ziehen, um der Ungeheuerlichkeit, mit der uns Luther hier überrascht, eine, wie sollen wir sagen? — eine menschliche Seite abzugewinnen. Wir sind ja vieles von ihm gewöhnt, aber das überrascht einen doch, daß er behauptet, durch die Ablegung der Ordensgelübde schwöre man Christum ab.[1] Im ersten Augenblick möchte man fragen, ob er denn auch wisse, was er sage. Ist er etwa in den Orden eingetreten in der Absicht, Christus abzuschwören? Und wann hat man ihm diese Zumutung gestellt? Vor der Profeß? Dann war er ein Renegat, wenn er trotzdem die Gelübde abgelegt hat. Oder hat man ihn ruhig Profeß machen lassen und ihm erst hinterher erklärt, der Sinn davon sei die Abschwörung gewesen? Nun, dann war er aber, um es milde auszudrücken, ein Schwächling ohne gleichen, wenn er das einfach gelten ließ. Selbst ein Kossät aus Hinterpommern, der eben den Fahneneid oder den Eid auf die Ver-

[1] Denifle, Luther I², 74 ff. 193. 203. 233 f. 317. 318 u. ö.

fassung abgelegt hat, würde blinzeln und verwundert glucksen, wenn man ihm sagte, jetzt habe er den Eid der Ritter Kadosch abgelegt oder sich dem Götzen Baffomet als seinem neuen Gott verschrieben. Nein, diesmal stellt sich Luther doch zu blöde, als daß wir an seine Aufrichtigkeit glauben könnten.

Hier können wir sein Verhalten zunächst nur aus dogmatischen Gründen erklären. In dieser Frage drängt sich die ganze Rechtfertigungs- und Heilslehre Luthers zusammen. Erst nachdem er sich in diese so hineingelebt hatte, daß sein Denken und Empfinden davon vollständig in Beschlag genommen war, kommt auch hier wieder die Psychologie zu ihrem Rechte. Von seinen Anhängern, die nie anders denken gelernt haben, gilt das natürlich im vollen Maße.

45. So empörend aber die gerügte Äußerung Luthers ist, für ihn ist sie nur konsequent. Von dem Christus, den sich Luther zurecht gelegt hat, von dem Christus, der angeblich allein alles für uns tut, so daß unsere eigene Tätigkeit eine Verdrängung, ja eine Verleugnung Christi wäre, von diesem Christus sagt sich einer allerdings durch die Gelübde los. Von diesem Christus aber hat sich auch Christus losgesagt (Mt. 25, 26 ff.; 5, 16; 7, 17; 19, 29 u. s. f.) Hier ist, man muß es zugeben, eine Verständigung schlechthin unmöglich, so lange die falschen Grundlagen der Neuerung nicht preisgegeben sind.

Wenn da ewig Mißverständnisse und Entstellungen der katholischen Lehre auftreten, so muß man zugestehen, daß das unvermeidlich ist. Hier gilt vom Standpunkt der Logik und der Psychologie aus dasselbe, was wir an verschiedenen Stellen des Buches über Luther zu Denifles Äußerungen von dessen Fälschungen bemerkt haben. Freilich sind Luthers Aussprüche Fälschungen, oft handgreifliche Fälschungen, Fälschungen nicht bloß an der katholischen Lehre, sondern oft am gesunden Menschenverstand. Jedoch, wenn es auch stets objektive Fälschungen sind, wie sich die Wissenschaft ausdrückt, so folgt daraus noch nicht, daß es immer subjektive Fälschungen seien, d. h. daß Luther immer als bewußter, absichtlicher Fälscher betrachtet werden dürfe. Bei ihm ist es die Psychologie, sein Charakter, was ihn oft unbewußt zur Unwahrheit zwingt. Bei seinen Anhängern ist es dieselbe Logik, dieselbe Psychologie, die sie treibt. Die Rücksicht auf die notwendige Konsequenz der Folgerungen aus den falschen Voraussetzungen, in denen sie befangen sind, nötigt uns deshalb, selbst ihren ungerechtesten Vorwürfen mit Geduld und Nachsicht entgegen zu treten.

46. Diese sollen sie uns auch nicht rauben, so lang wir uns im Bewußtsein vom Besitz der Wahrheit befinden. Der Katholik kann sich allerdings, er ist ja auch ein Mensch, von Empfindlichkeit gegen die ewigen Entstellungen dessen, was ihm heilig ist, ergreifen lassen. Aber nie wird er den Schmerz über die Verkehrung der Wahrheit zur Ungerechtigkeit gegen den Irrenden steigern. Und hat er sich dazu fortreißen lassen, so legt ihm der Glaube die Pflicht auf, es gut zu machen und gibt ihm auch die Kraft dazu. Aufrichtige Überzeugung von der Wahrheit, die Sicherheit des unfehlbaren Glaubens, die Ruhe und die Befriedigung des Gewissens im zweifellosen Besitz der göttlichen Lehre, kurz das, was man bona fides nennt, ist unvereinbar mit Verachtung oder mit Haß gegen den Irrenden. Der wahre Katholik kann gegen den Irrgläubigen kein anderes Gefühl haben als das des herzlichen Bedauerns und des Wunsches und des Gebetes für dessen Erleuchtung. Er macht nicht Propaganda, er denkt aber stets mit Paulus: Wollte Gott, daß alle, die mich hören, heute das würden, was ich bin! (Apg. 26, 29).

Was wir hier sagen, das ist so gewiß, daß wir uns nicht scheuen zu behaupten, wir erblicken darin einen Beweis für die Wahrheit unseres Glaubens. So lang wir unseres Glaubens froh sein können, ohne daß wir uns deshalb genötigt fühlen, anders Denkende schlecht zu machen oder gar persönlich zu verdammen,[1] so lang kommt uns über ihn kein Zweifel. Vielleicht wäre dies für uns der erste Anstoß zum Irrewerden, wenn wir fänden, daß bei unsern Glaubensgenossen Lieblosigkeit gegen die Irrenden die Stelle der eigenen Glaubensfreudigkeit ersetzen oder daß wenigstens Ungerechtigkeit gegen Andersgläubige bei ihnen nicht getrennt werden könnte von der Zuversicht auf die Wahrheit der eigenen Sache. Aber davon ist keine Rede und wird keine sein, darauf lassen wir es zuversichtlich ankommen.

Beim gewöhnlichen katholischen Volk gilt diese Berufung auf das gute Gewissen ausnahmslos. Der Katholik, wie er meist lebt, hat kaum eine Ahnung von den Vorwürfen, die uns die Protestanten machen, oder von den Irrungen, in die sie verfallen sind, geschweige denn, daß es ihm einfiele, gegen sie Polemik zu üben.[2] Dort, wo der Streit über Glaubens-

[1] Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß die Verdammung des Irrtums durch die Kirche keinen Katholiken berechtigt, den Irrenden selber zu verdammen, und daß sie auch keinen Irrenden nötigt, sich für seine Person als von der Kirche verdammt zu betrachten.

[2] Vgl. Weiß, Apologie des Christentums III^3, 1088 ff.

fragen das unvollkommene Herz in Mitleidenschaft zieht, gibt es allerdings Ausnahmen, bei Gelehrten und bei Schriftstellern vielleicht noch mehr als im gewöhnlichen Leben. Aber jeder Katholik, der seinem Glauben treu lebt, muß die Mahnung in sich verspüren und die Fähigkeit bewahren, sein Unrecht wieder gut zu machen, sobald er sich dessen bewußt wird. *Dieses Zeugnis für die Wahrheit* lassen wir uns nicht rauben.

48. Daraus erklärt es sich, daß der Katholik so leicht Gesinnungsgenossen zu entdecken glaubt, wo immer er ein paar Ausdrücke hört, die von ferne an seine Überzeugung anklingen. Ohne Zweifel ist das eine Verirrung und eine Schwäche, wenn schon eine liebenswürdige. Die Geringschätzung, mit der sie ein vielgenannter Schriftsteller behandelt, verdient sie sicher nicht.[1] Wir verteidigen sie nicht, aber wir nennen sie achtungswürdiger als den entgegengesetzten Zug, demgemäß der Protestant dem Katholiken, der ihm oft mit kindlicher Vertrauensseligkeit gegenübertritt, kaum ohne Mißtrauen und Mißbehagen, oder eben wegen dieser Naivetät, selten ohne Geringschätzung begegnen kann, nicht zu reden davon, daß er ihm selbst da, wo er sich aller persönlichen Gereiztheit enthält,[2] oft unbewußt weh tut.

Gewiß, auch der bestgesinnte Katholik kann seinem irrenden Mitbruder durch falsches Urteil wehe tun, denn auch er ist Mensch. Ist er aber das, was er als Katholik sein soll, so tut er es gewiß nicht aus bösem Willen. Den Beweis dafür liefert er dadurch, daß er nicht bloß stets bereit ist, seine Meinung zu verbessern, sondern auch herzlich *erfreut*, wenn er an dem getrennten Bruder nur noch einen *Rest von christlicher Gesinnung* entdeckt. Das geht so weit, daß er ihm das meist in weit günstigerem Sinn auslegt, als jener es selber meint. Wenn der „moderne" Protestant Christus „Sohn Gottes" nennt, legt es der Katholik sogleich als Bekenntnis des Glaubens an die gleiche Wesenheit des Logos mit dem Vater aus. Sagt jener, die Propheten seien so gut inspiriert gewesen wie Äschylus und Shakespeare, so klagt dieser seine eigenen Theologen an, weil sie so ungerecht seien, der fortgeschrittenen Bibelwissenschaft der Gegenwart das Festhalten an der Inspiritation abzusprechen.

Von dieser Gutmütigkeit, die ein Ausfluß der eigenen Glaubensfestigkeit und Glaubensfreudigkeit ist, weiß der Protestantismus nichts.

---

[1] *Hilty*, Briefe, 1903, 112.

[2] Äußerungen wie sie Luther tut: die Papisten mögen in aller Teufel Namen in den Abgrund, und in die Hölle gehen (davon später), trauen wir überhaupt keinem besonnenen Protestanten zu.

Er kann nicht anders als die katholische Lehre im ungünstigen Sinn auslegen. Er mag es hundertmal nicht wollen, es zwingt ihn seine eigene Psychologie dazu. Das ist sicherlich kein Beweis für den ruhigen Besitz der Wahrheit. So lang die notwendige Folgerichtigkeit des Protestantismus hiezu führt, so lang sind wir überzeugt, daß seine Grundprinzipien, aus denen gegen alles Vermuten des Einzelnen, Vielen unbewußt, solche Ungerechtigkeiten folgen, falsch sind und falsch bleiben. Könnte er unbefangen und ohne Entstellung die katholische Lehre darstellen, dann nähme er uns diesen Beweis aus den Händen. Herr Professor Walther meint, wir Katholiken fürchteten nichts am Protestantismus als die Person seines Stifters. Darin täuscht er sich gewaltig. Diese hat für uns, wie bereits gesagt, einzig geschichtliches Interesse wie Marcion und Nestorius. Was wir jedoch zwar auch nicht fürchten, wohl aber schmerzlich bedauern, das ist die Erfahrung, daß die Logik der Tatsachen und der Psychologie den Protestantismus immer zwingt, die katholische Lehre schief zu deuten. Denn das läßt uns glauben, daß seine obersten Grundanschauungen von der Wahrheit weit abweichen.

49. Alle diese Erwägungen drängen sich uns mit hundertfacher Wucht auf, wenn wir uns dem Lehrpunkt zuwenden, der den Grund und den Mittelpunkt und das Leben und den Abschluß unserer Religion bildet, den Glauben an den, vor dem sich alle beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde, an unseren einzigen Herrn und Erlöser und Mittler Jesus Christus.

Der Glaube an die ewige Gottheit Christi und an die Erlösung durch sein Blut in der angenommenen wahren Menschheit müßte nicht sein, was er ist — der Anfang, das Mittel, das Ziel, das Lebensprinzip, das Siegel und das Kennzeichen des Christentums, die Gewähr für die Verbindung mit Gott, das Unterpfand des Heiles — wenn sich der Irrtum nicht genötigt fände, uns das Recht der Berufung auf ihn zu nehmen.

Ob es nur aus diesem psychologischen Grunde geschieht, ob deshalb, um die Protestanten zu hindern, daß sie die ganze Tiefe der Liebe zum Herrn, die das katholische Leben auszeichnet, durch näheren Augenschein kennen lernen, ob aus einer geheimen Abneigung gegen diese heilige Wahrheit selber, das möge hier ununtersucht bleiben. Wir wollen ja gerne das Bessere annehmen. Nur darüber können wir unser Befremden nicht unterdrücken, daß der moderne Protestantismus, der die Gottheit Christi preisgegeben hat und von seinem Werk nur ein wenig Beispiel, kaum noch einen Rest von Lehre gelten läßt, daß, sagen wir, diese berufsmäßige

Entthronung des göttlichen Wortes den Mut besitzt, den alten Vorwurf des Lutertums immer weiter zu spinnen, die furchtbare Anklage gegen die Kirche, die katholische Lehre und die katholische Praxis hätten Christus nicht genügend geschätzt, sondern gegen das Vertrauen auf die Heiligen und die eigenen Werke zurückgesetzt.

50. Dazu gehört in der Tat ein nicht gewöhnlicher Mut, oder doch ein völliges Vergessen der Sachlage, wenn man an den Protestantismus denkt, wie er heute geworden ist. Es bedarf aber beider Eigenschaften, wenn man an Luther selbst denkt. Freilich nimmt noch Seeberg keinen Anstand zu behaupten, das Größte, was die Kirche und die Theologie Luther verdankten, sei die Erhebung der Person Jesu Christi,[1] der „bahnbrechende Gedanke, daß Christus der eigentliche Inhalt der Schrift sei".[2]

Diese Ansicht ist seit Jahrhunderten so eingewurzelt und so verbreitet, daß ein verdienter katholischer Gelehrter Denifle ungerechte Behandlung Luthers wenigstens deshalb vorhalten zu müssen glaubte, weil dieser unbestreitbar auf Jahrhunderte hinaus unter den Seinigen den Glauben an die Gottheit Christi aufrecht erhalten habe.

Hier stehen wir wieder vor einer großen Lutherlegende, die sich nach zwei Seiten hin als völlig grundlos erweist.

51. Durchaus unrichtig ist vorerst die Meinung, Luther habe den Glauben an die Gottheit Christi aufrecht erhalten. Ein Mann, der fast nur negativ, auflösend und zerstörend auftritt, ein Mann, dem seine eigenen Verehrer nachsagen, er sei der größte Skeptiker gewesen, den es je gegeben habe, wenn er auch niemals in der Skepsis stecken geblieben sei,[3] ein Mann, der zu sagen wagt, er möchte, wenn die Schrift nicht gar so deutlich wäre, gern dieses oder jenes Dogma leugnen, nur um die Papisten zu ärgern oder dem Papsttum einen Puff zu versetzen, ein Mann, der auch den alten Konzilien Unfehlbarkeit und bindende Autorität abspricht, ein solcher Mann hält keine Dogmen aufrecht. Es mag sein, daß er ein Dogma nicht umwirft, weil er dazu persönliche Gründe oder weil er nicht den Mut dazu hat, das ist aber auch alles.

An der Lehre von der Person Jesu Christi zu rütteln, besaß aber Luther den Mut. Das Wort ὁμοούσιος, gesteht er,

---

[1] Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, 681.

[2] Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 210.

[3] Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, 665.

haßte ſeine Seele,[1] und das Wort Dreifaltigkeit war ihm ebenſo zuwider, als ein kaltes, nicht feines, abenteuerliches Wort, für das man lieber einfach Gott ſagen ſolle.[2]

Weiter ging er allerdings in der Theorie nicht, wohl aber in der Praxis. In der zum Erbarmen zugerichteten Litanei läßt er die Anrufung der hl. Dreifaltigkeit ganz ausfallen. In der deutſchen Litanei beſeitigt er überdies die in der lateiniſchen noch beibehaltenen Anrufungen an Chriſtus: Durch das Geheimnis deiner heiligen Menſchwerdung, durch deine Taufe, dein Faſten und deine Verſuchungen, durch dein Leiden, durch dein Begräbnis.[3]

Was er eigentlich von Chriſtus gedacht habe, iſt ſo leicht nicht feſtzuſtellen,[4] er hätte es wohl ſelber nicht genau ſagen können. Am nächſten liegt die Annahme, daß er ſich dem Monophyſitismus, der Irrlehre des Eutyches, zugeneigt habe. Der weitere Irrtum ſeiner Ubiquitätslehre beſtätigt dieſe Vermutung.[5] Daneben finden ſich wieder Wendungen, die den Schein erwecken, er ſei dem Neſtorianismus nicht ſo ferne geſtanden.[6] Neuere, wie Loofs[7] und Harnack,[8] ſind vollends geneigt, bei ihm eine Anlehnung an die Sabellianer und die Patripaſſianer, alſo an den Modalismus, zu finden. Sicher iſt, daß ihm die Lehre von den zwei Naturen in Chriſtus gleichgültig war,[9] und daß er den erſten Anſtoß zur Auflöſung des chriſtlichen Dogmas ſowohl von der Perſon Chriſti, wie von der Trinität gegeben hat.[10]

Denn wenn er ſchon die bisher gebräuchlichen Ausdrücke der chriſtlichen Glaubenslehre beibehielt, weil er ſich überzeugte, daß ſie für

---

[1] Erl., Op. Var. arg. 5, 506; Weim. 8, 117.

[2] Erl. 12², 408; 9², 1 f. Walch 11, 1549 f. 12, 830; 13, 2631 f.

[3] Erl. 56, 360 ff. 362 ff. Walch 10, 1758 ff. 1761 ff.

[4] Vgl. Lommatzſch, Luthers Lehre, 30 ff.

[5] Planck, Geſchichte des proteſtant. Lehrbegriffes VI, 761. *Le Grand*, De Incarnatione (*Migne*, Cursus theolog. IX, 836); *Pesch*, Praelect. dogmat. IV, 88.

[6] *Gregor a Valentia*, De Incarn. disp. 1. q. 2. p. 2. (Venet. 1608. IV, 103.) *Thomassin*. Theol. dogmat. De Incarn. l. 7, c. 5, 20 (Paris. 1868. IV, 35). Gerh. Eſſer, Kirchen-Lex. XII², 175. Vgl. *Bellarmin*, Controv. de Christo l. 3, c. 1. 5 (Mediolan. 1721. I, 371. 382; vgl. praefat. I, 221 ff.)

[7] Loofs, Leitfaden der Dogmengeſchichte³, 358.

[8] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeſchichte III³, 752 f.

[9] Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeſchichte II, 290 f.

[10] Es verdient Anerkennung, daß die modernen Proteſtanten dies vielfach zugeſtehen. Die alten haben ſich arg abgemüht, Luther zu beſchönigen, ſo z. B. *Majus*, Lutheri Theologia, 186 f. *Gerhard*, Loci theolog. 1657. I, 1, 347. I, 2, 56; derſ. Confessio Catholica, Francof. 1679, 515.

den Unterricht des Volkes nicht zu entbehren sind,[1] so war doch der Glaube an den Inhalt der Formeln erschüttert. Und da die von der Kirche und ihrer Theologie gebildeten Formeln der genaueste Ausdruck des Glaubensgehaltes sind, so muß mit dem Rütteln an der Form die Sicherheit des Glaubens an den Gehalt ebenso Schaden leiden, wie umgekehrt zuletzt die Konsequenz mit unerbittlicher Notwendigkeit zur Geringschätzung der Formel treibt, wenn der Glaube an den Inhalt erschüttert ist. Ausdruck und innerer Wert hängen in jeder Sprache enge zusammen, in keiner mehr, als in der theologischen. Ein Beispiel, das dies nicht weniger klar macht, als das hier Gesagte, bietet die Geschichte des Wortes Transsubstantiation.

52. Ebenso wenig ist die Legende haltbar nach der andern Seite hin. Wenn Luther sagt, der Inhalt der Schrift sei Christus, so sagt er damit nur nach, was ihm die ganze Kirche bis auf ihn vorgesagt hat. Er ist nur insofern ein schlechtes Echo der Vergangenheit, als er das Wort Christus bereits zu entleeren begonnen hat, und als er somit die alte Lehre zwar mit den alten Worten, aber nicht mehr in ihrem vollen Sinn wiederholt. Von ihm etwas lernen in der Hochschätzung Jesu Christi ist für uns ein Ding der Unmöglichkeit.

53. Allerdings beginnt mit Luther eine neue Periode im Verhalten vieler Christen zu Christus, aber nicht eine bessere, sondern eine schlimmere. Die Kirche vor Luther hat Christus besessen im Glauben und war ihm enge geeint in der Liebe und im Gebet. Und wie die Kirche, so die Gläubigen. Ihnen war Christus so nahe, sie betrachteten die Einigung mit ihm als etwas so Selbstverständliches, daß sie verwundert gewesen wären, wenn man sie gefragt hätte, warum sie nicht mehr davon redeten. Man müht sich ja doch nicht ab, von etwas zu reden, was man besitzt nud offen vor aller Welt zur Schau trägt. Und ebenso wenig fühlt sich ächte Liebe bemüßigt, dem Geliebten die Liebe durch mündliche Versicherungen zu beteuern. Das viele Reden von der Liebe fühlt die wahre Liebe eher als Mißtrauen oder als ein Zeichen von Erkaltung. Dafür ist die Reformation ein Beweis auf dem religiösen Gebiete. Luther hat die Seinigen gelehrt, mehr von Christus zu reden. Leider zeigt die Geschichte, daß sie lernten, im gleichen Maße in der Liebe zu

[1] Köstlin, Luthers Theologie II², 85. 92. Vielleicht dürfen wir auch annehmen, daß das Auftreten der antitrinitarischen Schwärmer seit dem Beginn der dreißiger Jahre Luther für die alte Lehre des Christentums, sei es aus Widerspruchsgeist, sei es aus Schrecken, wieder mehr gewann. S. Theod. Harnack, Luthers Theologie II, 175.

Christus zu erkalten und immer weniger an ihn zu glauben, bis sie zuletzt den Glauben an seine ewige, gleichwesentliche Gottheit vollständig über Bord geworfen haben.

54. In diesem Stück können wir leider beim besten Willen von Luther nichts Neues und nichts Besseres lernen. Wir sagen leider, denn wie gerne gingen wir in die Schule bei einem, der unserem Verlangen nach größerer Erkenntnis und Liebe zu unserm Herrn Jesus Christus Befriedigung verschaffen könnte! Wir haben diesen Gegenstand schon einmal an anderem Orte berührt,[1] und können deshalb hier über ihn hinweggehen.

55. Übrigens haben wir durchaus nicht nötig, uns in diesem Punkt um einen anderen Lehrmeister umzusehen, als um die katholische Kirche und um alle jene, die in ihrem Geiste gelehrt und gelebt haben. Es verlohnt sich wohl in einer so wichtigen Sache, näher hierauf einzugehen. Denifle hat ja wohl zu verschiedenen Malen davon gehandelt,[2] es kann aber nur nützlich sein, das von ihm Gesagte übersichtlich zusammenzufassen und nach verschiedenen Seiten hin zu ergänzen.

Wir betrachten zu diesem Zweck vorerst die Lehranschauungen der Kirche und der Katholiken im Mittelalter und dann das praktische kirchliche Leben.

56. Den katholischen Glauben beweist die Theologie vor allem aus der Heiligen Schrift. Auf diese einzugehen, wäre hier überflüssig. Es hat ja zu keiner Zeit ein Mitglied der Kirche daran Zweifel geäußert, daß der Inhalt der ganzen Offenbarung in den Worten zusammengefaßt ist: „Es ist in keinem andern Heil, denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, wodurch sie selig werden könnten." (Apg. 4, 12.) Wie ernst innerhalb der Kirche diese Worte genommen wurden, das zeigen am besten die Verhandlungen unter den Theologen sowohl des Mittelalters, als der späteren Zeit über die Frage, ob die Heiden ohne Sehnsucht nach Christus als dem Erlöser und somit ohne einen gewissen Glauben an ihn gerettet werden könnten und können. Wir werden darauf später mit einigen Worten eingehen.

57. Eben weil über die Lehre von der Notwendigkeit des Glaubens an Christus nie ein Zweifel erhoben wurde, fand sich auch die Kirche nie bemüßigt, darüber eine Entscheidung zu geben. Sonst bilden die kirchlichen Glaubensurteile eine weitere Quelle für den Theologen.

---

[1] Weiß, Lebensweisheit [10], 164 f.

[2] Denifle, Luther I [2], 42. 45 f. 62 ff. 136. I [1], 376 ff. 419 f. Quellenbelege S XVIII.

Diesmal fehlen sie uns. Das ist immer eines der günstigsten Zeichen für den ungestörten Besitzstand des Glaubens und der Tradition.

58. Um so reichlicher fließt hier eine andere Quelle, die den Glaubensentscheidungen der Kirche durchaus ebenbürtig ist. Wir meinen die offiziellen, die liturgischen Gebete der Kirche. Legem credendi statuit lex supplicandi, sagt die bekannte Regel, die Coelestin I. aufstellt.[1] Diesem in der Theologie und in der Apologetik oft viel zu sehr vernachlässigten Gegenstand hat Denifle eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Der Abschnitt, in dem er gegen Luther die Lehre der Kirche aus dem Missale und dem Brevier feststellt,[2] ist wohl der anziehendste seines ganzen Werkes. Übrigens ist das Gewicht alles dessen, was er beibringt, nicht größer als das der einzigen Tatsache, daß die Kirche jedes ihrer Gebete mit dem Gebet im Namen Jesu Christi schließt. Man weiß wirklich nicht, was man denken soll, wenn Luther behauptet, die Papisten wüßten in allen Kollekten und Gebeten nichts anderes zu rühmen, denn der Heiligen Verdienst.[3] In diesem Stück ist es wirklich schwer, ihm den Vorwurf bewußter Unwahrheit zu ersparen. Wir haben gewiß überall, wo es möglich war, die Heftigkeit seines Charakters, die ihn im Streit zu Ungeheuerlichkeiten und Verdrehungen fortriß, als Entschuldigung gelten lassen, um ihm wenigstens die Anklage auf absichtliche und überlegte Fälschung zu ersparen. Aber schwer, ja unmöglich ist es, ihn hier frei zu sprechen, wo er eine Sache behauptet, die er durch tausend- und tausendfache Erfahrung von mindestens 15 Jahren als einfach unwahr erkennen mußte.

In der ganzen Liturgie der Kirche gibt es nicht eine einzige Oration, die sich an die Heiligen oder an die seligste Jungfrau wendete. Antiphonen und Verse, d. h. einleitende Strophen zur Vorbereitung auf das Gebet, enthalten ja wohl manchmal eine Anrufung Mariä oder eines Heiligen, aber meistens sind auch sie nur Bibelsprüche und Psalmverse. Das Gebet aber, auch das an Heiligenfesten, wendet sich fast ausnahmslos an den Vater, sehr selten an Christus selber, nie an einen Heiligen. Die allermeisten richten die Bitte an Gott und schließen dann immer mit der Formel: Durch unsern Herrn Jesum Christum, deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in Einigkeit des Heiligen Geistes, Gott von Ewigkeit zu

[1] *Coelestini I*, Epist. 21, cap. 11. ad Episcop. Gall. (*Denzinger*, Enchiridion symbolorum et definitionum no. 95).

[2] Denifle, Luther I², 416 ff.

[3] Erl. 17, 192. Walch 10, 1251.

Ewigkeit. Amen. In den seltenen Fällen, da sich das Gebet an Christus unmittelbar wendet, schließt es mit den Worten: Der du lebst und regierst mit Gott dem Vater in Einigkeit des Heiligen Geistes, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

58. Die liturgischen Bücher der Kirche weisen uns noch einen weiteren Weg, um unseren Glauben an Christus und unsere Bewunderung und Liebe gegen ihn beständig wach zu halten und zu mehren. Wir meinen die Typik, die in der kirchlichen Liturgie eine so große Rolle spielt. Das ganze alte Testament in seiner Geschichte und in seinen Einrichtungen kehrt im katholischen Kirchenjahr wieder. Keine der großen Persönlichkeiten der alten Offenbarung, keine Zeremonie ihres Gottesdienstes, die nicht auf Christus und sein Erlösungswerk gedeutet würde. Die Offizien des Advents und der Leidenszeit müßten geradezu ausgetilgt werden, wollte man diese Typik streichen. Natürlich will die Kirche damit nicht ein allgemeines Gesetz für die Auslegung des Alten Testamentes und für das Verständnis des Neuen geben. Viele dieser Stellen sind nur Allegorien oder auch bloß Akkommodationen. Aber die Kirche trägt kein Bedenken, zu diesen zu greifen, wo immer sie uns auf passende Weise dadurch Christus besser kennen und inniger lieben lehren kann.

59. Die heiligen Väter haben dieselbe Denk- und Lehrweise teils von der Kirche gelernt, teils in der Kirche eingeführt. Wir haben bei einer anderen Gelegenheit davon gehandelt, daß sie nach unserem Geschmack oft zu weit in der Anwendung der ganzen Schrift auf Christus gehen, und haben dabei gezeigt, daß sie selber gestehen, vom Standpunkt der rein wissenschaftlichen Erklärung aus lasse sich dagegen manches einwenden. Dennoch wollten sie von dieser ihrer Auslegungsweise nicht Umgang nehmen, um ihrer Verehrung und Andacht zu Christus Ausdruck zu geben.[1] Was der trockenen Wissenschaft Übertreibung scheint, das war ihrer Liebe erwünscht, damit sie bei jedem Anlaß, gelegen oder ungelegen, die Worte wiederholen konnten, den Wahlspruch ihres Denkens und Lebens: Alles und in allem Christus.

60. Denselben Gedanken müssen wir vor Augen haben, wenn wir die mittelalterlichen Theologen und Schriftsteller berücksichtigen, damit wir nicht das Übermaß ihrer Beziehungen auf Christus ungerecht beurteilen.

Das gilt namentlich von den Liturgikern des Mittelalters. Manche ärgern sich, wenn nur der Name des Durandus ausgesprochen

[1] Weiß, Apologie des Christentums III³, 654 ff.

wird, denn, sagen sie, eine so maßlose Allegorisierung, wie er sie durchgeführt habe, müßte aller geschichtlichen und nüchternen Betrachtung des kirchlichen Gottesdienstes ein Ende machen. Und gewiß, er geht weit, viel zu weit. Da wird keine Kerze aufgesteckt und keine Hand bewegt und kein Wort gesprochen, daß nicht wieder Christus dem gläubigen Gemüte vorgestellt würde. Aber einmal wissen diese Symboliker doch schon zu unterscheiden zwischen historischem Literalsinn und der allegorischen Anwendung für die fromme Betrachtung. Und dann verdienen sie sicher, auch wo sie das Maß überschreiten, wenigstens die Anerkennung, daß sie in diesen Fehler nur deshalb gefallen sind, weil sie ihrer Liebe zu Christus keinen Einhalt gebieten konnten.

Ebenso steht es um die theologischen Volksschriftsteller. Zu diesen gehören in erster Reihe die Prediger. Es ist selbstverständlich nicht möglich, die fast endlose Literatur dieser Art hier durchzugehen. Es ist auch unnötig, da die Indices, die Migne seiner Patrologia Latina beigegeben hat, diese Arbeit im ausgiebigsten Maße getan haben.[1] Als Beispiele für die Denkweise dieser Literatur mögen Mustersammlungen für Prediger und für populäre Schriftsteller wie die Summa de exemplis et rerum similitudinibus von Joannes a Sancto Geminiano[2] und das verwandte Werk De proprietatibus rerum von Bartholomäus de Glanvilla[3] gelten, nebst den mehr an die Schrift angelehnten Werken von Petrus Berchorius[4] und Antonius Rampelogus,[5] Werke, welche, wie die Menge von Handschriften und von Ausgaben zeigt, den Predigern durch Jahrhunderte hindurch Anregung und Stoff boten. Überall wird nicht bloß die göttliche Offenbarung, sondern die ganze Natur im allegorischen Sinn gedeutet. Man könnte sagen, wir haben hier eine Kirchen-, Welt- und Naturgeschichte, gedeutet auf Gott und auf Christus und sein Werk. Die Männer, die also schrieben und die diesen und ähnlichen Schriftstellern folgten, wußten sicher, daß Gott den Löwen und den Hirsch und das Einhorn und den Diamant und den Magnet und die Eiche und die Lilie nicht deshalb erschaffen habe, damit sie Vorbilder Christi und Prediger seiner Erbarmung seien. Wenn sie indes alle Geschöpfe und alle Ereig-

[1] *Migne*, Patrolog. Lat. 219, 84 ff. 130 ff. 228 ff. 243 ff. 259.

[2] Über diesen Quétif et Echard, Scriptores Ord. Praedicatorum I, 528 f.

[3] Über ihn, seine Übersetzer und Nachahmer s. Leopold Délisle (Histoire littéraire de la France 30, 334—388). Brunet, Manuel II[5], 1619 ff.

[4] Petr. Berchorius (Berthorius, Bersuire), s. Fabricius-Mansi, Bibliotheca latina medii aevi. 1754. V, 245; Brunet I[5], 818 sq.

[5] Rampelogus, de Rampegollis, auch Ampelogus, s. Fabricius-Mansi, I, 130. Brunet I[5], 246 sq. Hain, Repertorium II, 2, 189 sqq.

niſſe dazu verwendeten, um immer und überall Chriſtus zu verkündigen, wer will ſie darum tadeln?[1] Und wenn ſie einer tadelt, wie vereinbart er das mit dem Vorwurf, ſie hätten Chriſtum nicht gepredigt? Sie haben ihn aber gepredigt, beſtändig, glaubensvoll und liebewarm gepredigt das ganze Mittelalter hindurch, nicht bloß in den beſſeren, ſondern auch in den letzten Zeiten.[2]

Und abermals dasſelbe Ergebnis bietet ein Blick in die Schriftausleger des Mittelalters und gerade die des ausgehenden Mittelalters. Niemand wird in Abrede ſtellen, daß ſie einem mit ihrer übermäßigen Anwendung der Typik manchmal faſt gewalttätig erſcheinen. Aber dieſer Eindruck iſt mehr unſere Schuld, die wir ſelbſt in jenen Typen, die durch das Neue Teſtament und die ganze Tradition der Kirche geheiligt ſind,[3]

[1] Wäre nicht das Intereſſe für den Herrn, ſo möchte man faſt ermüden bei dieſer ewig gleichen Allegorie, denn alles und jedes ſinnbildet im Mittelalter Chriſtum: der Tempel, der Altar, das Feuer, das Opfer, das unverbrennbare Holz im Tempel, das Lamm, der Löwe, der Hahn, der Adler, die Biene, der Pelikan, der Fiſch, der Weinſtock, der Ölbaum, der Feigenbaum, der Weizen, die Lilie, der Hyſſop, die Myrrhe, der Efeu, der Granatapfel, das Brot, der Honig, das Salz, der Balſam, das Öl, die Arznei, der Fluß, die Quelle, der Berg, der Garten, der Acker, der Weinberg, der Blitz, der Donner, der Wind, die Sonne, der Regen, der Felſen, das Erdreich, die Lampe, das Licht, die Wage, die Tür, der Turm, der Arzt, der Hirte, der Lehrer ꝛc. Man ſehe nur, um eine leicht zugängliche Schrift zu nennen, die Allegoriae in universam Sacram Scripturam von Rabanus Maurus, ein Lexikon der herkömmlichſten Deutungen. Dort lieſt man: Angelus est Christus (Migne, P. L. 112, 851 c), adeps est divinitas Christi (854 c), agnus est Christus (855 c), alitus (halitus) est humanitas Christi (856 c), amicus est Christus (857 c), aquila est Christus (862 a), aries est caro Christi (863 c), arca est corpus Christi (864 d), arbor est Christus (865 c), ascensus est elevatio Christi (867 b), avis est Christus (871 d), barba est divinitas Christi (873 c), brachium est Christus (873 d), botrus est Christus (876 b), butyrum est humanitas Christi (877 b), cadaver est Christus (878 c), calix est passio Christi (879 c), calceamentum est humanitas Christi (880 d), clamor est sanguis nostrae redemptionis (881 a), clavis est Christus (881 c), und ſo geht es fort durch das ganze Alphabet, wenn ich recht gezählt habe, 159 Allegorien auf Chriſtus. Dieſes Zeitalter handelte nach dem Grundſatz: „Christus omni perfectione et gratia penitus plenus per duo seu pauca plene significari non potuit, sed per diversa est figuratus.“ *Dionys. Carthus.* In Exod. art. 49 (Col. Agripp. 1566, 525 b).

[2] S. Landmann, Das Predigtweſen in Weſtfalen in der letzten Zeit des M. A. 75 ff. 89 ff. Auch das Werk von Alzog über die Plenarien möge hier genannt ſein.

[3] Daß die mittelalterlichen Schriftſteller die meſſianiſchen Weisſagungen und Typen treu der durch die Liturgie der Kirche und durch die Väter vertretenen Tradition von Chriſtus ausgelegt haben, iſt ſelbſtverſtändlich. Nur beiſpielshalber weiſen wir hin auf ihre Erklärungen

vom Oſterlamm (Rupert. Apocal. l. 4. Migne 169, 932 sq.; De victoria verbi Dei, l. 3, c. 13. 169, 1290; Bruno Ast. In Exod. c. 12; Migne 164, 253.).

in Abraham, Isaak, Melchisedech, Salomon, Christum nicht mehr anerkennen wollen. Für sie war es gar keine Gewalttätigkeit, wenn sie auch in den Lichtscheren des Tempels und in den Stangen der Bundeslade einen Hinweis auf Christus fanden. Zweifelsohne geht das alles zu weit. Ebenso zweifellos aber ist es, daß es ihnen ganz natürlich erschien. Ihr ganzes Denken ging eben dermaßen in Christus auf, daß sie nirgends etwas anderes sahen als ihn. Das fühlt man so recht, wenn man die Kommentare des Karthäusers Dionysius von Rickel über die Genesis und den Exodus liest. Man fragt sich nicht selten verwundert, wie ein so ungewöhnlich tiefer Geist so kleinliche Anwendungen machen kann, und man fühlt gleichwohl zur eigenen Beschämung bei jedem Wort den ekstatischen Mystiker heraus, der unter der Hülle von Dingen, die uns bedeutungslos und wertlos dünken, seinen Herrn und Erlöser im Glanze der Gottheit schaut. Nun gewiß, es ist trotzdem zuviel der Allegorie auf Christus, und wir sind innerlich befriedigt, daß er in den folgenden Büchern, zumal in dem höchst empfehlenswerten Kommentar zu den Psalmen, mehr Maß gehalten hat.[1] Aber ihn zu tadeln wegen seines früheren Übermaßes wagen wir trotzdem nicht. Gerade so ergeht es uns mit einem der beachtenswertesten Ausleger des abschließenden Mittelalters, dem Zeit- und Ordensgenossen Luthers, Jakob Perez von Valentia, dem Weihbischof des

vom Widder Abrahams (Rupert. Cantic. l. 1. Migne 168, 859),

von der Traube der Kundschafter (Raban. Enarr. super Deuteron. l. 1. c. 3. Migne 108, 845; Petr. Dam. Serm. 50; Migne 144, 786),

vom siebenarmigen Leuchter (Rupert. In Zachar. l. 2; Migne 168, 728),

vom Eckstein (Bruno Herbip. In psalm. 117, 21; Migne 142, 426; Petr. Dam. Antilog. c. Jud. c. 2. Migne 145, 49 sqq.),

vom Baum des Lebens (Richard a S. Vict. Apocal. l. 7, c. 7; Migne 196, 875).

von der ehernen Schlange (Raban. Enarr. in Numer. l. 3. Migne 108, 713; Rupert in Joa l. 3; Migne 169, 321),

vom Berg Sion (Alcuin. In psalm. 124, 1. Migne 100. 626),

von den Schaubroten (Raban. In Levit. l. 7; Migne 108, 517),

vom Manna (Raban. Enarr. sup. Deuteron. l. 1, c. 14; Migne 108, 869),

von der Wolkensäule (Rupert. De Trinit. In Exod. l. 2. c. 28; Migne 167, 636),

von der Arche (Godefrid. Admont. Homil. 62; Migne 174, 429),

von der Bundeslade (Raban. In Exod. l. 3, c. 10; Migne 108, 141 sqq. Philipp. de Harveng. De dignit. Cleric. c. 2; Migne 203, 668)

Darüber ausführlich und im Zusammenhang Jacobus Perez a Valentia, Prolog. in Psalter. tract. 3, reg. 5 (Commentar. in Psalm. Paris. 1521. fol. IX, r sqq.); tract. contra Judaeos (fol. CCCLIX—CCCLXXXV).

[1] Er hält hier den Grundsatz ein, man müsse die Psalmen von Christus auslegen, soweit es ohne Gewalttätigkeit geschehen könne. Commentar. in ps. 39. 54 (Edit. Paris. 1542. 72 g. 102 h. 106, b. u. ö.)

Kardinals Rodrigo Borja, des späteren Alexanders VI. Bei ihm hat die Anwendung der ganzen Heiligen Schrift auf Christus wohl den Höhepunkt erreicht. Daß er das Hohelied nur von Christus deutet, daß er in seiner Streitschrift gegen die Juden das Alte Testament als fortlaufenden Typus auffaßt, das ist nicht zu verwundern. Daß er aber den Grundsatz Augustins, in den Psalmen sei nur von Christus und seinem Reich die Rede, mit so unerbittlicher Folgerichtigkeit durchführt,[1] das erscheint uns des Guten zu viel. Und dennoch können wir nicht anders als mit steigendem Interesse weiter lesen und uns halb widerwillig gefangen geben. Denn mehr und mehr entwickelt sich unter seiner Feder vor unseren Augen ein Bild von dem großen einheitlichen Plan der Erlösung in der Offenbarung wie in der Weltgeschichte, eine divina tragoedia, eine Philosophie der Geschichte von so tiefen und so weiten Gesichtspunkten, daß wir zuletzt sagen müssen: Nicht leicht hat uns jemand so klar wie dieser Exeget gemacht, daß es nur einen Schlüssel zur Schrift und zur Geschichte, und nur einen Mittelpunkt der Menschheit und des Gottesreiches gibt, Jesus Christus, Gottessohn und Menschensohn.

61. Wo aber schon die gelehrte Literatur so voll von Christus, beinahe möchte man sagen, so trunken von Christus war, da ist es selbstverständlich, daß die populäre und die aszetische Literatur darin nicht zurücksteht. Wir müßten eine Geschichte und eine Inhaltsangabe der mittelalterlichen Mystik und Aszetik schreiben, wollten wir alle die Stellen anführen, die der Liebe zu Christus jenen rührenden Ausdruck verleihen, wie ihn nur die naive Sprache und das Zartgefühl jener Zeit zu stande brachten. Zum Teil haben wir davon bereits bei einer anderen Gelegenheit gesprochen,[2] und können uns deshalb hier kurz fassen. Von wem und von was reden die Schriften der heiligen Gertrud, der heiligen Mechtild von Hackeborn, der gottseligen Mechtild von Magdeburg, des seligen Heinrich Seuse, des frommen Raimundus Jordani, der unter dem Decknamen Idiota schrieb, sowie des sel. Simon Fidatus von Cassia, der erste Augustiner-Chorherr, der zweite Ordensgenosse Luthers, wovon reden die Karthäuser Ludolf und Dionys nebst ihrem jüngeren Mitbruder Johannes Justus von Landsberg (Lanspergius), wovon reden sie, wenn nicht von Christus? Wie viele Buchstaben blieben übrig, wenn man alles bei ihnen tilgte, was sich auf Christus bezieht?

---

[1] S. darüber *Jacob.* a Valent. Prolog. in Psalter. tract. 3, reg. 2. 3. (Commentar. in Psalm. Paris. 1521. fol. IX. m. sqq.); reg. 7 (fol. XII, e.). In psalm. 17, 46 (fol. LVIII. s.); in psalm. 117, 2. (fol CCXXXVI, i.)

[2] Weiß, Apologie des Christentums III³, 617 ff.

Das Gleiche dürfen wir sagen, wenn wir die Andachts- und die Gebetbücher jener Zeit betrachten. Der ehrwürdige Vinzenz Hasak, der Sammler und Besitzer jenes bekannten unschätzbaren Inkunabelnhortes, hat in seinem hohen Alter eine Reihe von Bänden veröffentlicht, die einen schwachen Begriff von dem Kerngehalt dieser großen Literatur bieten.[1] Möchten diese Werke nur auch mehr gelesen werden, um uns selber zu beschämen vor der Tiefe und der Wärme, mit der unsere Väter des 15. Jahrhunderts Christus umfingen, und um unserer Frömmigkeit wieder etwas mitzuteilen von der theologischen Tiefe, und darum von der christlichen Männlichkeit, die damals die Andacht des christlichen Volkes auszeichnete zum Lohn dafür, daß sie sich ausschließlich an Christus nährte und wärmte! Welch ergreifende Liebe zum Herrn, welche Festigkeit der Hoffnung auf die Früchte seines Lebens und Leidens,[2] welche Zuversicht auf die Kraft seines heiligen Blutes in den Beicht- und Reuegebeten und insbesondere in den Vorbereitungen auf den Tod![3] Der verstorbene Dr. Max Huttler

---

[1] B. Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schluß des Mittelalters. 1868.

Derſ. Dr. M. Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit bis zum Jahre 1520. 1881.

Derſ. Die Himmelstraße, Die Evangelien des Jahres in Erklärungen nach deutschen Plenarien aus der Zeit um 1500. — 1882.

Derſ. Die letzte Rose, Erklärungen des Vaterunser. 1883.

Derſ. Herbstblumen. 1885.

[2] So heißt es in dem bekannten, sehr oft aufgelegten Buch des Otto von Passau „Die 24 Alten" (hier Straßburg 1500): „Und darum, weil unser Herr Jesus Christus verdient hat, daß uns alle unsere guten Werke in ihm und durch ihn fürbaß sind und lohnbar . . ., so ist er ein Anfang und eine Ursache alles unseres Verdienens als ein Beginnen göttlicher Gnaden; unser freier Wille ist aber wie eine „empfengklich materie", wie S. Augustin von dem freien Willen spricht. Gott ist allein ein Stifter unseres Verdienens, da er unsern Willen fügt zu guten Werken, und gute Werke fügt zu dem Willen mit seinen Gnaden." „Und der Sohn Gottes . . . ist eine Ursache alles unseres Verdienens . . . wie alle Meister sprechen in göttlicher Kunst." Es spricht S. Bernhard in einer Predigt, „daß alles unser Verdienen sind Gaben, die Gott allein gibt" u. s. f. (Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schluß des Mittelalters, 263.)

[3] In der „Ars moriendi" vom Jahre 1470 und wieder in dem „Spiegel der Sitten" aus dem Jahre 1511 wird der Sterbende unter anderm gefragt: „Glaubst du, daß du nicht magst behalten (nicht kannst gerettet) werden denn nur durch seinen (Christi) Tod, so sprich Ja." (Hasak, Die letzte Rose, 184.) „Will dann der Herr über dich richten, so sprich: Herr, ich werfe zwischen mich und dich und deine Gerichte den Tod unseres Herrn Jesu Christi . . . Spricht er dann, du habest die Verdammnis

hat in seinem ausgezeichneten „Seelengärtlein" eine Anzahl der vorzüglichsten aus diesen Gebeten allgemein zugänglich gemacht. Möge jeder darnach greifen und sich daraus erbauen, damit er der Wahrheit gemäß und aus eigener innerer Erfahrung die rechte Antwort finde auf die Frage, ob die katholische Kirche vor Luther Christum gekannt habe oder nicht.

62. Mit aller Zuversicht können wir sagen, daß die Aszetik des Mittelalters für jede Stufe des christlichen Lebens Christus als das Heilmittel, Christus als das Hilfsmittel, Christus als Ausgang, als Ziel, als Vorbild hingestellt hat.

Bekanntlich unterscheidet die Lehre von dem Tugendleben der Christen drei Stufen, die der Anfänger, die der Fortschreitenden, die der Vollkommenen, oder, wie man auch sagt, den Reinigungsweg, den Erleuchtungsweg, den Einigungsweg.

Was den ersten betrifft, so sagt ein Zeitgenosse Luthers, der fromme, vielseitige Franziskaner Pelbart von Temesvar: Die Seele, die sich in Sünden versenkt findet, muß zum Bade der Bußtränen ihre Zuflucht nehmen und gegen alle Anfechtungen von innen und von außen durch die Quelle der Erbarmungen Christi Heilung suchen, d. h. sie muß sich im Geiste zu dem am Kreuz vergossenen Blut Christi flüchten.[1]

Handelt es sich um den zweiten Weg, so sagt ein etwas älterer Ordensgenosse Luthers, der selige Simon von Cassia: „Die ganze, volle und vollkommene Gerechtigkeit ist Christus."[2] Die Christum nicht kennen, kennen nichts mit Nutzen.[3] Christo nachfolgen, ja überhaupt nur entschieden ihm nachfolgen wollen, das ist Gerechtigkeit.[4]

Und der dritte Weg muß zurückgelegt werden nach dem Grundsatz, den der gottselige Thomas von Kempen in die einfachen Worte kleidet:

---

wohl verdient, so sprich: Den Tod unseres Herrn Jesu Christi setze ich zwischen mein und dein und meiner bösen Werk" (zwischen mich und dich und meine bösen Werke). (Ebd. 184.) Und zum Schluß heißt es abermals: „Glaubst du, daß unser Herr Jesus Christus für dich getötet worden ist, und daß du nicht anders magst behalten werden denn durch das Verdienen unseres Herrn Jesu Christi, und dankest du ihm deß von deinem ganzen Herzen, nach deinem Vermögen?" Und dazu fügt das Büchlein die Bemerkung: Kann einer darauf „aus gutem Gewissen und in einem wahren Glauben" mit Ja antworten, und verscheidet er also, „so ist es wohl ein wahres Zeugnis, daß er sei in der Zahl der Behaltenen" (der Geretteten). Hasak a. a. O. 186.

[1] *Pelbart*, Expositio Psalmorum; ps. 41 (Hagenau 1504, fol. 33, col. 2).

[2] *Simon de Cassia*, Gesta Salvatoris l. 9. c. 3. (ed. Ratisbon. 1733. II, 6a).

[3] l. 5, c. 33. (I, 319a).

[4] Christum sequi, eum velle firmiter sequi, justitia est. l. 9, c. 16 (II, 34a).

„Somit ist der sicherste Weg zur Vollkommenheit, zur Erleuchtung des Geistes und zur Einführung in das ewige Leben die Verähnlichung mit dem Sohne Gottes in all seinen Tugenden und seinen Sitten.“ [1] Ebenso bündig sagt ein anderer, ein Zeitgenosse desselben Thomas: „Wenn du Christus aus deinem ganzen Herzen liebst und nichts seiner Liebe vorziehst, so wirst du dich mit demselben Jesus Christus im himmlischen Reich erfreuen.“ [2]

63. Wohl, wir sind die ersten, die selber offen gestehen, daß das alles nicht genügt, um unserem Verlangen nach dem Ausdruck unseres Glaubens an Christus und unserer Andacht und Liebe zu ihm zur vollen Befriedigung abzuhelfen. Deshalb wären wir jedem dankbar, der uns hier kräftigere Hilfe brächte. Wir glauben jedoch, daß dies auf Erden nicht möglich ist, und daß uns die katholische Kirche so eng mit Christus verbunden hat, als es die menschliche Schwäche in diesem Leben zuläßt.

64. Auf jeden Fall sagen wir mit der höchsten Zuversicht, daß die landläufige Behauptung, erst Luther habe die Welt zu Christus geführt, eine der schlimmsten Lutherlegenden ist, ja das gerade Gegenteil von der Wirklichkeit.

Das wäre ein seltsamer Führer zu Christus, der selbst gesteht, er sei von Jugend auf bleich geworden, wenn er nur den Namen Christi habe nennen hören, und er sei selbst jetzt noch nicht imstande, sich die richtige Ansicht von Christus zu bilden. [3]

65. Da haben wir zum Glück andere Führer, die uns sicherer Christo näher bringen. Wie ganz anders redet der Lieblingsschüler des heiligen Bernhard, der selige Guerricus, da er sagt: „Damit wir ohne Straucheln durch Glück und Unglück wandeln, laßt uns nur unserem Führer folgen, der niemals in seinem Sinne einer Änderung unterlag, ob er nun äußerlich in Ehren, ob er der Schmach und dem Leiden unterworfen war. O Herr Jesus, auf deinem Antlitz leuchtet die Weisheit,

[1] Thomas Kemp. De disciplina claustralium, c. 13, n. 1. (Opp. ed. Pohl, Friburg. 1904. II, 309 f. Ed. Sommalius. 1600. II, 553). Dieser Gedanke findet sich ausführlich dargestellt in einem Plenarium aus dem Jahre 1514 (Hasak, Die Himmelstraße, 202). Und abermals in dem „Guldin Spiegel des Sünders“, Basel 1497 (Hasak, Die letzte Rose, 222 ff.).

[2] Liber ad sororem de modo bene vivendi, c. 12, no. 36. (Opp. S. Bernardi 1719. II, 808. Nach Wharton ist das Buch von Joh. Nider O. P. S. Fabricius-Mansi. Bibliotheca Medii aevi IV, 109.

[3] In Galat. I, 260 sq. (Durch ein Übersehen ist bei Denifle, Luther I[1], 710; I[2], 744. in Gen. stehen geblieben.)

mag es verklärt, mag es entstellt erscheinen. Aus deinem Antlitz strahlt der Glanz des ewigen Lichtes; möchte nur das Licht deines Antlitzes auch auf uns herüberstrahlen! Dein Antlitz zeigt sich in Trübsal wie in Freude bescheiden, heiter, blühend von dem geheimen Lichte deines Herzens, den Gerechten erfreulich und voll des Trostes, den Büßenden gütig und mild. O möge dieses Licht in die Seelen der Gläubigen dringen, denen, die guten Gewissens sind, Fröhlichkeit zu bringen, denen, die verwundet sind, Heilung für die Seele! Ja wahrhaftig, das Antlitz des triumphierenden Jesus bringt nur Freude und Jubel, das Antlitz des Sterbenden Heilung und Heil. Dich, du Freude und Heil aller, dich benedeien jetzt unsere Wünsche, damit wir dich einst, wenn wir dich auf dem Throne herrschen sehen, in alle Ewigkeit loben.[1]

66. Nein, wir haben nicht notwendig, aus der Kirche hinauszutreten, wenn wir wissen wollen, welches die rechte Lehre und der rechte Glaube über Christus ist. Wir haben es auch nicht nötig, wenn wir das rechte Verhalten gegen Christus lernen wollen.

67. Die Kirche selbst hat Christum als den Mittelpunkt all ihres Gottesdienstes festgehalten. Kein Altar, auf dem nicht sein Bild stünde — es dürfte sonst das heilige Opfer nicht gefeiert werden — keine Kanzel, die nicht neben dem Prediger oder ihm gegenüber das Bild des Gekreuzigten zeigte.

68. Die Lehrer der Kirche müssen sich eher von unserer kalten Zeit den Vorwurf machen lassen, daß sie Christum nur allzu viel in jedem Buchstaben der Schrift, in jedem Geschöpf gefunden haben. Mag sein, daß das eine Verirrung war vom wissenschaftlichen Standpunkt aus. Vom religiösen Standpunkt können wir ihn nur einen liebenswürdigen Irrtum nennen. Wenn sie fehlten, so fehlten sie dadurch, daß sie mit dem hl. Bernhard dachten: Es schmeckt mir nichts, es fesselt mich nichts, es sei denn, es predige mir Jesus.[2]

69. Was insbesondere die Scholastiker betrifft, so möge es genügen, die Worte des großen Kardinals Stanislaus Hosius anzuführen. Die Behauptung, sagt er, in den letzten vier Jahrhunderten vor der Reformation sei Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der christlichen Welt unbekannt gewesen, ist eine Verleumdung, die nicht mehr und nicht weniger sagt, als daß die Kirche der Pflicht, ihre Kinder das zum Heil Notwendige zu lehren, nicht nachgekommen sei. Man lese

[1] *Guerric.* In Dominica Palmarum 3, 5 (Opp. S. Bernardi, Paris. 1719 V, 1013. sq.)

[2] *Bernard.*, In Cantic. Serm. 15, 6. Vgl. hiezu Bremme, Der Hymnus „Jesus dulcis memoria". Mainz 1899.

doch die Werke der Theologen aus diesen Jahrhunderten, und man wird finden, daß sie diesen Gegenstand gründlich behandelt haben. Es ist ja bekannt, wie eindringlich Petrus Lombardus[1] den Satz durchführt, daß ohne den Glauben an die Mittlerschaft Christi kein Sterblicher, sei es vor dem Gesetz, sei es unter dem Gesetz, sei es in der Zeit der Gnade gerettet wurde oder jemals gerettet werden kann. In dieser Lehre ergehen sich alle, so daß sie behaupten, unser Heil hänge vom Kreuz und vom Tod Jesu Christi ab,[2] und ohne Glauben und ohne Hoffnung auf die Erlösung am Kreuze könne einer nicht zum ewigen Leben gelangen, wenn schon für die, die vor Christus lebten, die fides implicita zum Heil hingereicht habe.[3] Und selbst wenn die Lehrer nicht beständig auf Christus hingewiesen hätten, so wäre schon der Verlauf des Kirchenjahres hiefür Lehre genug gewesen. Denn welcher Glaubensartikel wird nicht immer wieder durch dieses eingeschärft? Keiner jedoch so oft, wie der, daß wir einzig auf das Verdienst des Leidens, des Kreuzes und des Todes Jesu Christi alle Hoffnung und alle Zuversicht setzen müssen. Das ist das Ziel, auf das alles hinweist. Es mag ja sein, daß nicht alle, die in diesen letzten vier Jahrhunderten geschrieben haben, Gold, Silber und kostbare Steine aufgebaut haben; manche haben vielleicht nur mit Holz und mit Stoppeln gebaut. Aber ein anderes Fundament, als das gelegt ist, hat keiner zu legen versucht, und dieses Fundament ist Christus Jesus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der zur Versöhnung für unsere Sünden geworden ist, und nicht bloß für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt. Dies die Worte von Hosius.[4]

70. Und das christliche Volk? Nun ja, wir wissen es, das Volk überlud Kirchen und Häuser und Felder mit den Bildern dessen, den es

[1] *Lombard.* 3 d. 25, 1. Ebenso *Thomas* 2. 2. q. 2. a. 7.

[2] Ganz besonders muß hier auf den hl. Thomas hingewiesen werden, in dessen Summa die Abhandlung über das Erlösungswerk Jesu Christi (3. q. 35—59, namentlich q. 46—49) unbestreitbar zu den herrlichsten Bestandteilen gehört.

[3] Vgl. *Bonaventura* 3. d. 25. q. 2 et 3. *Antonin.* Summa IV, t. 8, c. 3, § 9; c. 4, § 2. *Dionys. Carth.* 3 d. 25. q. 1, wo die Aussprüche der früheren mittelalterlichen Scholastiker gesammelt sind. Für die Zeit unmittelbar vor Luther s. *Nicol. de Niisse,* Resolutio Theolog. tr. 5, p. 3, de fide q. 2 (ed. Venet. 1568, fol. 327[a b]; *Altenstaig,* Lexicon theolog. v. Credere implicite (ed. Venet. 1583, fol. 111[b]). Von den Späteren vgl. *Estius,* 3. d. 25, § 1—4; *Gregor. a Valentia,* Commentar. d. 1, q. 2, p. 3 (ed. Venet. 1608. III, 329 sqq.); *Gonet,* Clypeus, d. 6, a. 4 (Colon. Agripp. 1677. IV, 395 sqq). *Sylvius,* Commentar. in 2. 2. q. 2, c. 5 (Antverp. 1697. III, 24 sqq). *Coninck,* De act. supernat. disp. 14, dub. 9 (Antverp. 1623, p. 258 sqq). *Pesch,* Praelect. dogmat. VIII[2], 188 sqq.

[4] *Hosius,* Confessio catholicae fidei, c. 13 (Viennae 1561, fol. 15[a b]).

im Herzen trug. An den Triumphbogen der Kirche hängte es das Bild des Gekreuzigten, oft in riesiger Größe, um ihn während des Gebetes beständig im Gedächtnis zu behalten. An der Seitenwand oder auf dem Nebenaltar mußte ihm die Jungfrau das Kind auf ihren Armen oder auf dem Schoße weisen. Neben dem Eingang zur Kirchentür war der riesige Sankt Christophorus, der ihm wieder den Herrn der Welt zeigte. Auf den hundert und hundert Gräbern rings um die Kirche herum standen hundert und hundert Kreuze. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts wurden die volkstümlichsten Darstellungen die Kreuzwegstationen, deren Kranz die Wände der Kirche oder die Kirchhofmauern schmückte. Und kein Weg und kein Steg in Feld und Wald, daß nicht ein Bildstöckel, eine Marterſäule, ein Ölberg, ein Kalvarienberg, ein Christus an der Geißelsäule, ein Kruzifix mit dem Betstuhl davor zum Gebete mahnte. Dem Kardinal Ludwig von Aragonien fiel es am Vorabend der Reformation bei seiner Reise durch Deutschland auf, daß das Volk, nicht zufrieden mit den zahllosen Bildern des Gekreuzigten, selten ein Heiligenbild aufstellte, ohne daß „etwas aus der Passion" damit wäre verbunden gewesen.[1]

71. In diesem Zustand traf die Reformation das katholische Volk. Es ist ebenso schmerzlich als überflüssig zu sagen, was sie zu stande gebracht hat. Auch in diesem Stück trieb sie es gerade wie die Wicliffiten[2] und die Hussiten. Im Munde trugen die Neuerer zwar den Namen Christi, aber aus den Herzen vertrieben sie ihn, und zwar mit solcher Entschiedenheit, daß sie selbst den Anblick seines Bildes nicht mehr ertragen konnten. Nicht selten lesen wir das traurige Wort: An diesem Tag begann man im Münster die Götzen und die Bilder abzutun.[3] Die Entfernung der Bilder Christi und seiner Diener bedeutet die Einführung der Reformation.

Und so ist es geblieben bis heute. Aus meinen Studienzeiten erinnere ich mich, daß wir auf dem Wege von Tübingen nach Rottenburg ein

[1] Pastor, Die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona, 51 f. 107, 30 ff.

[2] Vgl. *Thomas Waldensis*, Doctrinale, ed. Venet. 1571. III, fol. 274, col. 2; fol. 283, col. 2. sqq.

[3] Von der Einführung der Reformation in Basel schreibt Erasmus als Augenzeuge: Tantis ludibriis usi sunt in simulachra Divorum atque etiam Crucifixi, ut mirum sit, nullum illic editum miraculum. Ep. 1048 (III, 1188 f.) In Breslau diktierte der Rektor Adam Curäus seinen Schülern im Jahre 1593: „Es weiß, Gottlob, die ganze christliche Kirche, daß die Kruzifix samt andern Statuen nur ein unfläthiges Gesicht sind, vor welchem sich christliche Augen schämen müssen." (Döllinger, Die Reformation I², 432). Von den fanatischen Bilderstürmern brauchen wir nicht zu reden.

Kruzifix am Wege antrafen. Man sagte uns: Hier beginnt die katholische Gegend. Auf einer Fußwanderung aus dem Bambergischen gegen das Sächsische hin stieß ich auf ein Kruzifix. Eine Bauersfrau sagte mir: Das ist das letzte Kreuz, da drüben sind sie schon lutherisch.

Das Kreuz und der daran für uns gestorben ist — da haben wir die Grenzscheide zwischen katholisch und protestantisch.[1]

72. Damit schließen wir diesen Abschnitt, denn es ist unmöglich, hier auf alle Vorurteile und Entstellungen einzugehen, die zu widerlegen wären.

Nur einige Worte über eine der herkömmlichsten Anklagen wider die Kirche, — fast möchte man sagen, eines von den unsterblichen Ungetümen aus dem Geschlechte der Seeschlangen, wir meinen die Anklage, die Kirche habe durch ihre „laxe" Lehre über die Reue eine Schule für „Heuchelei und Selbstbetrug"[2] eröffnet. Dieses Kapitel stelle neben dem von der „fides implicita" den „tiefsten Verfall der Scholastik und kirchlichen Praxis" dar.[3] Diese Lehre nennen die Protestanten einen „Hohn auf alles Heilige"[4] und rechnen sie zu den „Instruktionen, wie man Gott im Himmel und sein heiliges Gesetz betrügen könne, um in den Himmel zu kommen".[5] Sogar Walther Köhler läßt sich dieses Kampfmittel nicht nehmen, und sucht dessen abgestumpfte Schneide dadurch neu zu schärfen, daß er sich des unschönen Ausdruckes „Galgenreue" von Luther bedient.[6]

Die protestantischen Theologen haben sich allmählich in eine so blinde Erbitterung gegen die katholische Lehre und Praxis hineingeredet, daß sie zu glauben scheinen, die Kirche wünsche nicht einmal die übernatürliche vollkommene Reue (contritio), sondern sie mache die übernatürliche unvollkommene Reue (attritio) beinahe zur Pflicht, damit ja die Notwendigkeit des Bußsakramentes, angeblich eines Hauptmittels zur Knechtung des Geistes, recht hervorgehoben werden könne, während gerade vor der Reformation in den Predigten eingeschärft wird, man solle es nicht bei untergeordneten Beweggründen belassen, sondern möglichst nach der

[1] Die Wiedereinführung des katholischen Glaubens begann mit der Aufstellung der umgestürzten Kreuze (*Canisii* Epistulae ed. Braunsberger III, 594); zur Befestigung des Volkes im katholischen Glauben erwies sich die Verteilung von Bildern Christi und anderer frommer Gegenstände höchst wirksam (IV, 769).

[2] Prot. Real-Enzykl. XVI[3], 688.

[3] Hermens u. Kohlschmidt, Protest. Taschenbuch, 1853.

[4] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3], 506.

[5] Ebd. III[3], 528.

[6] Köhler, Katholizismus und Reformation, 31.

reinen Liebe zu Gott ſtreben.[1] Wo einmal — und das iſt leider nicht bloß hier der Fall — mit bewußter Unterdrückung der geſchichtlichen Tatſachen kirchlichen Lehrfragen, Lehren und Lehrentſcheidungen einzig dieſer Geſichtspunkt unterſchoben wird, die Rückſicht darauf, wie ſich die Herrſchſucht über die Gemüter beſſer befriedigen laſſe, da hört jede theologiſche, überhaupt jede ernſthafte Erörterung auf, und wir täten vielleicht am beſten daran, mit Stillſchweigen darüber hinwegzugehen, um nicht unnütz die Zeit zu vergeuden. Für die Richtigſtellung der Sache ſelbſt iſt hier wohl kaum viel zu erwarten. Nur aus Achtung gegen die Perſonen wollen wir einige Worte beifügen.

Eine gewiſſe Entſchuldigung mag ja die Schwierigkeit der Frage bieten, die durch die Verdrehungen eines maßloſen Rigorismus, namentlich in den Zeiten des Janſenismus, und durch die Übertreibungen mancher Laxiſten nicht leichter verſtändlich geworden iſt. Gleichwohl möchte man nicht ſelten auf den Mangel an gutem Willen ſchließen, da alles, was die katholiſche Theologie zur Erklärung des Dogmas[2] ſagt, einfach nicht beachtet wird. Seit Bellarmin[3] iſt kein Kontroverstheologe,[4] kein Dogmenhiſtoriker und kein Dogmatiker, der nicht dieſe Frage eingehend behandelte.[5] Aber das alles iſt, als wenn es nicht geſchrieben wäre, ſo tief iſt dieſes Vorurteil eingewurzelt, ſo ſehr hängt der ganze Knäuel

---

[1] Landmann, Das Predigtweſen in Weſtfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, 136 f. S. auch *S. Bernardini*, Opera. Ed. Venet. 1591. I, 74 ff.

[2] Vgl. Concil. Trident. s. 14, c. 5.

[3] De poenit. l. 1, c. 2 sqq. l. 2, c. 17. Mediol. 1721, III, 887 ff. 1016 ff. Übrigens haben ſchon die erſten Gegner Luthers ſehr gut hierauf geantwortet. S. Eust. de *Zichenis*, Errorum M. Lutheri confutatio; ed. Pijper, Primitiae Pontificiae p. 244 f.

[4] Z. B. Keller, Katholiſch Papſtthumb, II, 735 ff.

[5] *Le Drou*, De Contritione et attritione, ed. 2. Monachii 1708. *Morinus*, De contritione et attritione (Thesaurus theolog. Venet. 1762. XI, 313–431); *Bonet*, De timore poenitentiae (ib. XI, 431—470); Gregor a Valentia, de poenit. q. 8. Venet. 1608. IV, 1359 sq. Sylvius Supplem. q. 1. Antwerp. 1695. IV, 492 sq. Gonet, Clypeus, de poen. disp. 7. Colon. Agripp. 1677. V, 392 sq. Berti, De theolog. discipl. l. 34. c. 5. 6. 1749. VII, 317—362. Collet, De poen. p. 2, c. 4, a. 3. Migne, Cursus theolog. XXII, 255 sq. Kurz und bündig Benedict. XIV., De Syn. dioc. l. 7, c. 3. Pesch, Praelect. dogmat. VII[2], 61 sqq. Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 69 ff. Gihr, Sakramente II, 82 ff. 119 ff.; Paulus, Joh. Tetzel, 110 ff. Lämmer, Die vortridentiniſch-katholiſche Theologie, 284 ff. Mausbach, Katholik 1897. I, 48 ff., 97 ff. II, 37 ff., 109 ff. Zeitſchrift für kathol. Theologie. 1904, 682 ff.; die neueſte kleinere Literatur bei Köhler, 79 f.

von Verdrehungen und Entstellungen, die sich hieran knüpfen, psychologisch mit den verkehrten Anschauungen über die Rechtfertigung zusammen.

Wir geben nur eine Antwort mit einigen Fragen. 1) Wissen die Herren, was die Hölle ist, daß sie die Furcht vor der Hölle als Galgenreue verspotten? Uns ist die Hölle etwas mehr als ein Galgen. Am Galgen stirbt man schnell, in der Hölle lebt man ewig. Die Furcht vor einer ewigen Strafe des ewigen Richters ist etwas anderes, als die Angst vor dem Henker und seinem Galgen. Sie bedeutet, um mit Gottschalk Hollen zu sprechen, einen solchen Schmerz über die begangenen Sünden, daß der Mensch entschlossen sei, eher die Höllenstrafen auf sich zu nehmen, denn als Feind Gottes im Himmel zu sein.[1] 2) Wissen die Herren, was nach katholischer Lehre die Qual der Hölle ist? Die Strafe des „ewigen Feuers" (poena sensus) ist zwar auch kein Spaß, aber diese ist Nebensache. Das Wesentliche ist die ewige Ausschließung von der Anschauung und vom Genuß Gottes, der Verlust Gottes (poena damni), die „Verdammung" im eigentlichen Sinn. Ist es wirklich ein so „unsittliches Motiv", eine „gottlose Vorstellung", eine „Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral",[2] wenn einer das Böse bereut, weil es ihn auf ewig Gottes beraubt? 3) Liegt in dieser Furcht, Gott auf ewig zu verlieren, nicht zum allermindesten stets ein Anfang zur Liebe der Sehnsucht (amor desiderii) nach Gott? In diesem Sinn gilt, was ein im Ruf der Heiligkeit verstorbener Gegner Luthers sagt: Eitle Furcht kennt die Liebe nicht; Liebe und Furcht Gottes sind eins.[3] 4) Die Schrift schärft die Furcht Gottes in dem Grade ein und preist ihre heilsamen Wirkungen so beredt, daß man meinen dürfte, so „unsittlich", wie die Herren dieses Motiv finden, könne es denn doch nicht sein. Haben sie schon einmal ernstlich versucht, was es heißt, die Sünde verabscheuen aus Furcht vor Gott, dem Heiligen, dem gestrengen Richter? Wenn ihnen das so leicht gelingt, so bewundern wir sie aufrichtig und stellen sie uns als Beispiele vor.[4] Wir schämen uns nicht im geringsten zu gestehen, daß wir es als eine große Gnade Gottes an-

---

[1] Landmann, a. a. O. 177. Ähnlich Joh. Nider, Expositio Decalogi (s. l. et a. wahrscheinlich Straßburg, 1476, o. 4. Bl. 1v b.)

[2] Harnack, III³, 528.

[3] Timorem vanum non habet charitas; charitas et timor Dei unum sunt. *Thomas Illyricus*, In Lutherianas haereses Clypeus. Taurin. 1524, fol. 122 a.

[4] Der eben genannte Thomas Illyricus sagt: O te felicem et beatum, Martine, si justitia, quae esse jam nonnisi in coelo creditur, apud te sola inveniatur in terris! (l. l. fol. 121.d)

ſehen, wenn er uns dazu verhilft, einmal recht innerlich durch eine heilige Furcht zerknirſcht zu werden. Mit jenen Häretikern, von denen Tertullian ſagt, daß ſie die Furcht vor Gott verwerfen, wollen wir nichts gemein haben. Denn wir fühlen das ganze Gewicht des Vorwurfes, den er ihnen macht mit den Worten: Wo fürchtet man Gott nicht, als dort, wo er nicht iſt?[1] Ohne Gott wollen wir nicht ſein. Die Sicherheit der Heiligen war immer voll der Gottesfurcht. Vielen iſt es nützlich, daß ſie angefochten werden, damit ſie nicht allzu ſehr auf ſich vertrauen, ſich in Stolz überheben und ſo erſt in Gefahr geraten. So ſagt die Nachfolge Chriſti.[2] 5) Die eben geſtellte Frage könnten wir erneuern bezüglich der contritio, der vollkommenen, übernatürlichen Liebesreue. Es wird wohl keiner, dem anders ſein eigenes Heil lieb iſt, den Mut haben, uns zu verdammen, wenn wir geſtehen, wir hielten dieſe für etwas ſo Hohes und Schweres, daß wir uns nie mit Zuverſicht zu rühmen wagen, bis zu ihr emporgeſtiegen zu ſein. Wenn dieſe allein uns retten müßte, wenn nicht die Gnade des Sakramentes, d. h. das Blut und das Verdienſt des Erlöſers, unſerer Schwachheit zu Hilfe käme, dann ſänke uns wohl die Hoffnung, von unſeren Sünden befreit zu werden.

Bedenken wir doch, daß es ſich in der Lehre von der Sündenvergebung und Rechtfertigung um unſer eigenes Seelenheil und um das der armen Sünder handelt. Das ſind keine Fragen, die nur für das Papier und für die Schule Geltung haben. Mit der Tinte kann man leicht Rigoriſt ſein. Wie aber, wenn Gott einen beim Wort nimmt und nach ſeinem eigenen Rigorismus richtet! Möchte man da nicht ſagen, was Luther von Jonas ſagt: „Da wird deine Seele an einem Seidenfaden über der Hölle und ewigen Verdammnis gehangen haben!“[3] Und wie, wenn wir den armen Sünder mit unſerem Rigorismus dahin bringen, daß er dann vor Verzweiflung alles wegwirft und ſich ſpottend dem Böſen überläßt, die gewöhnliche Wirkung des Rigorismus! Wie wahr ſagt Berthold von Chiemſee: „Dieweyl aber unmüglich iſt blödem menſchen, daz er genügſame rew volbring ....., nachdem er belaydigt unermeslichen Got, dagegen not wär ainer unermeslichen rew, pues und gnuegthuung, die der menſch als ain ſchwache

[1] Negant Deum timendum. . . . Ubi autem Deus non timetur, nisi ubi non est? *Tertull.* De praescript. 43. In der Tat beklagt Melanchthon, daß gar nicht mehr über die Furcht Gottes gepredigt werde. C. Ref. I, 821.

[2] Imitatio Christi I, 20, n. 3. 4.

[3] Erl. 41, 369.

creatur nit volbringen mag: darumb hat unser unermeslicher erlediger Jesus Christus für uns und unser vergangen, gegenbürtig und künftig sünd rew gehabt, pues überstanden, betruebt, angstlich und forchtsam gewesen und gesprochen: trawrig ist mein sel bis jnn tod." [1] Davon wollen wir weiter nicht reden, daß Luther trotz seines Rigorismus selber sagt, jeder würde sicher fallen, wenn ihn die Furcht vor der Strafe nicht hielte.[2] Schon Planck[3] müht sich ab, diesen Widerspruch zu beseitigen. Wir finden darin einfach das Zugeständnis der unbestreitbaren Wahrheit, daß die Furcht vor der Hölle jedem nützlich, unter Umständen jedem, auch dem Besten, als Schutz gegen die eigene Schwachheit unentbehrlich ist.

73. Wir gehen endlich noch mit einigen Worten auf die grundlose Legende von der Vernachlässigung der Heiligen Schrift im Mittelalter ein. Nur die hergebrachte Unkenntnis der mittelalterlichen Literatur konnte diesen Irrtum erzeugen, und nur die Erwartung, daß niemand den Mut haben werde, einen Blick in sie zu werfen, konnte den Mut einflößen, ihn öffentlich auszusprechen. Wer auch nur fünf Minuten in den Schriftstellern jener Zeit blättert, der wird sich fragen, wie es möglich sei, eine solche Unwahrheit zu vertreten. Die Summa de virtutibus et de vitiis des von Gerson so hochgeschätzten Wilhelm Peraldus, die bekannte Anleitung und Mustersammlung zum Predigen von Humbertus a Romanis, die Predigten von Innozenz III. oder von Jakobus a Voragine, um nur ein paar Beispiele namhaft zu machen, sind ja im Grunde nichts als Zusammenstellungen und geistreiche Verwendungen von Stellen der heiligen Schrift. Gerade im Augenblick, da Luther auftritt, liefert die merkwürdige Schrift „Onus Ecclesiae" den augenscheinlichen Beweis dafür, daß jene Zeit ganze Bücher fast nur aus Stellen der heiligen Schrift zusammenzusetzen imstande war. Eine derartige Kenntnis und Kunstfertigkeit kann freilich nicht jeder zu eigen haben. Bedenkt man aber, in wie vielen Händen diese und hundert ähnliche Werke waren — wir erinnern nur an die so oft gedruckte Postille von Peraldus[4] und an die sich daran lehnenden Predigten des Jakobus

---

[1] Teutsche Theologey, 1528. Kap. 72, § 4.

[2] Denifle I[1], 429 ff. 649; I[2], 453. 685.

[3] Geschichte des protest. Lehrbegriffes I[2], 365 f.

[4] Der Name Guilielmus, den Peraldus trug, und die irrige Meinung, er sei Erzbischof von Lyon gewesen, brachte es mit sich, daß dieses Werk bald dem Wilhelm von Paris zugeschrieben wurde, bald unter dem Namen Guilelmus Alvernus (das wäre der gewöhnliche Name des oben genannten Bischofs von Paris), meist unter dem Namen

nicht ohne dieses Zugeständnis seines Wertes wieder durch die Bemerkung zu berauben, man habe allerdings im Mittelalter die Schrift zwar gekannt, aber nicht verstanden,[1] — das Verständnis ist ja selbstverständlich erst durch Luther erschlossen und durch Strauß zur vollen Blüte gebracht worden.

76. Nein, die katholische Kirche braucht sich keinen Vorwurf machen zu lassen, weder darüber, daß sie das geoffenbarte, das geschriebene und ungeschriebene, noch auch deshalb, als ob sie das ewige, wesensgleiche und menschgewordene Wort Gottes vernachlässigt habe. Sie hat allerdings die Gerechtigkeit und das Gericht Gottes gepredigt, und das ist ihre heilige Pflicht und höchst notwendig für uns; sie hat aber auch die Erbarmung und die Liebe Gottes gepredigt. Sie baut ihre Lehre auf den Glauben und auf die Furcht Gottes, sie stützt die christliche Gerechtigkeit auf die göttliche Gnade und auf die menschliche Mitwirkung. Sie verkürzt keinen wichtigen Bestandteil des christlichen Glaubens und Lebens. Wer ihr einen solchen Vorwurf macht, um daraufhin mit einigem Schein von Recht sein eigenes Lehrgebäude zu gründen, der baut auf haltlosen Grund, und das ist ein schlechtes Fundament für eine nichtgute Sache.

---

[1] Kropatscheck gibt zu, daß die Legende von der Vernachlässigung der Bibel vor Luther unhaltbar sei. Aber wenn auch das M. A. die Bibel gekannt habe, so bedeute das nichts bei der Verständnislosigkeit der Zeit für die Bibel. Man habe wohl verstanden, virtuos über die hl. Schrift zu sprechen, aber nicht, in sie einzuführen (a. a. O. I, 149. 164. 461). Nun, sie haben damals allerdings noch Christum im Evangelium und den lebendigen, ewigen Gott im A. T gefunden. Wenn zur „Einführung" in die Schrift die Grundsätze von Harnack und von Wellhausen gehören, dann hat das M. A. wirklich wenig von der Bibel verstanden. In unsern Augen ist das keine Makel.

V. Die Lutherlegende hinsichtlich der Lehre Luthers.

1. Von den Vorurteilen und den Unwahrheiten, auf denen das Gebäude der Lutherlegende aufgebaut ist, gehen wir zur Lehre Luthers selbst über. Selbstverständlich handelt es sich hier, unserem Zweck entsprechend, nicht um eine Besprechung der Theologie Luthers in ihrer ganzen Vollständigkeit, sondern nur um die Grundlehren, von denen er ausging, und um die Grundrichtung, die seiner Lehre ihr Gepräge aufgedrückt hat. Wir haben dabei auch nicht vor, diese Lehren dogmatisch oder dogmengeschichtlich zu würdigen, denn wir schreiben weder eine Symbolik noch eine Polemik.

Unsere Aufgabe ist auch hier lediglich eine historische und kritische. Natürlich muß sie mitunter weiter zurückgreifen, um ihren Zweck zu erreichen. Denn wollen wir ins reine darüber kommen, ob die Kritik über Luthers Lehre berechtigt ist oder nicht, so sind wir nicht selten genötigt, auf die Grundlagen des christlichen Glaubens und auf die Quellen der Glaubenslehre zurückzugehen. Das bringt die Natur der von Luther eingeschlagenen Richtung mit sich.

2. Die Glaubenslehre Luthers hat einen ganz eigentümlichen Charakter, wie er bisher in der Kirche noch nie, jedenfalls noch nie in diesem Maße dagewesen war. Darin liegt auch das Geheimnis ihres Erfolges und ihrer Dauerhaftigkeit, wir dürfen hinzufügen, ihrer Unwiderleglichkeit.

Das Wesen der Theologie Luthers, wodurch sich diese von jeder anderen Theologie unterscheidet, ist damit gekennzeichnet, wenn wir sagen: Sie ist nicht scholastisch, sie ist nicht das, was man im Gegensatz zur scholastischen Methode die positive nennt — man denke an die klassischen Werke von Petavius und von Thomassin und die verwandten von Estius

und von Tournely — sie ist vielmehr negativ, und darum auflösend, zersetzend, zerstörend.[1]

Das brachte ihre Entstehungsweise naturnotwendig mit sich. Allerdings war dieser Charakter nicht gleich vom ersten Anfang beabsichtigt und wurde auch nicht sofort klar, nicht einmal dem Urheber selbst. Es dauerte aber nicht lange, bis sich das mit logischer Notwendigkeit herausgestellt hatte.[2]

3. Das Theologisieren Luthers, d. h. der Versuch, seine noch sehr unklaren und unentwickelten Ansichten zu einem Ganzen zu vereinigen oder doch in einen gewissen Zusammenhang zu bringen, also sein erster Versuch zu einer Lehrbildung fiel zusammen mit seiner Abwendung von der bisherigen Theologie, insoweit er sie überhaupt je kennen gelernt hatte. Der Gegensatz zur Scholastik, der zu allem Überfluß meist entstellten oder übel verstandenen Scholastik, war die Seele der Lutherischen Theologie.

Über diesen Kapitalpunkt, den Schlüssel zur richtigen Erfassung seiner Lehre, gibt uns Luther selbst klaren Aufschluß. „Also gehts in allen Fakultäten und Ständen zu, daß die Händel und Übung oder Practica macht gelehrter und geschickter, mehr denn das Erkenntnis und die Kunst selbst. Ich zwar wäre nimmermehr zu dem Erkenntnis gekommen, wenn ich gleich lange die Bibel hätte gelesen, wo mich nicht die Händel, Übung und der Widersacher Treiben gelehrt hätten.“[3] „Ich selber habe sehr viel meinen Papisten zu danken, daß sie mich durch des Teufels Toben so zuschlagen, zudrängt und zuängstet, das ist, einen ziemlichen guten Theologen gemacht haben, dahin ich sonst nicht kommen wäre.“[4]

Selbstverständlich blieb ein Luther nicht bei der Skepsis und nicht bei dem bloßen Widerspruch gegen die kirchliche Lehre stehen, sondern dieser mußte sich seiner psychologischen Anlage zufolge in Bälde zur Häresie

---

[1] Salomon von Merez sagt, er sei katholisch geworden, weil er gefunden habe, daß die, denen die Grundsätze der Reformation in Fleisch und Blut übergegangen seien, eigentlich nie sagten: „Ich glaube“, sondern nur: „Ich leugne, ich verneine“. (Räß, Die Konvertiten IV, 198). Dieser Gedanke findet sich durchgeführt bei Stapleton, Princip. fidei, ed Paris 1581, 615 sqq.

[2] Dieser Widerspruchsgeist, der Luther dazu führte, einen Glaubenssatz aus Trotz gegen das Papsttum festzustellen, war einer von den Gründen, die Dr. Ludwig von Hörnigk erst nachdenklich und dann katholisch machten (Räß, Die Konvertiten, VI, 249.)

[3] Förstemann IV, 513. Erl. 62, 254. Im Folgenden sagt er, über das Abendmahl habe ihn erst der Streit mit den Sakramentierern das Rechte gelehrt.

[4] Erl. 63, 405.

steigern. Bei diesem eigentümlichen Charakter, den wir noch zu betrachten haben, genügte es für Luther, daß er einer Sache oder Lehre Abneigung entgegensetzte, um ihn zum gründlichsten Haß und zum unversöhnlichsten Gegensatz zu treiben. Es dauerte nicht lange, so war ihm die alte Theologie der Inbegriff alles Irrtums und der Ingrimm gegen die Scholastik das eigentliche Prinzip der Theologie. Was jene bisher gelehrt hatte oder was er als ihre Lehre ausmalte, das galt für ihn schon darum als falsch, weil sie es für wahr gehalten hatte. Und jeder Einfall, den ihm sein leidenschaftlicher Widerwille eingab, war für ihn eine ausgemachte Sache, sobald er nur fand, daß er mit den Lehren der Scholastik im Widerspruch stehe.

4. Dabei konnte es selbstverständlich nicht bleiben. Man kann nicht die „päpstlichen Lehrer, Prediger, Pfarrherr und Beichtväter, sonderlich aber die Theologi Scholastici[1] verdampt Volk" schelten, man kann nicht die „scholastica theologia eytel erdicht, erlogen, verflucht, teuflisch geschwetze und Munche trewm" (träume) nennen,[2] man kann nicht Thomas von Aquin einen Wäscher und Schwätzer heißen[3] und als „Born und Grundsuppe aller Ketzerei, Irrtümer und Vertilgung des Evangelii"[4] hinstellen, ohne sich auch gegen die zu wenden, deren Lehren die Scholastiker nur systematisch verarbeitet hatten, gegen die heiligen Väter.[5] Dieser Konsequenz vermochte auch Luther nicht zu entrinnen.[6] Wenn er gleich anfänglich vor ihnen noch etwas Scheu hatte, und wenn sich auch später die sowohl ihm wie seinen Zeitgenossen anerzogene Ehrfurcht vor ihnen oft wieder regte, so konnte er doch nicht umhin, auch ihre Autorität umzustürzen. Über Gottes Wort, sagt er, reden und urteilen die Väter nicht stets recht, vielmehr oft mit Unverstand und Blindheit.[7] Mit

[1] Darüber s. Tischreden, Förstemann IV, 305 ff. Colloquia u. s. f., Bindseil III, 151 ff. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, 445 ff.

[2] Weim. 11, 377; Erl. 29, 4. C. Ref. 20, 668.

[3] Förstemann IV, 388. Erl. 62, 116. Cordatus, Tagebuch; Wrampelmeyer 322, n. 1221.

[4] Weim. 15, 184. Erl. 24, 240.

[5] Förstemann IV, 368 ff. Colloquia, Bindseil III, 135 ff. Schäfer, 170 ff. 242 ff.

[6] Eine reichhaltige Sammlung von verächtlichen Äußerungen Luthers und seiner Genossen gegen die hl. Väter bietet die Konversionsschrift des sel. Edm. Campian S. J. (Räß, Die Konvertiten II, 105 ff.) Gleich ihm wurden hierdurch für die Wahrheit zugänglich gemacht der holländische Jurist Bernhard Suthold (Ebd. V, 229 f.), Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg (V, 417), der Graubündtner Johannes de Georgi (VI, 443) und der Graf Lorges de Montgommery (VII, 507.)

[7] Förstemann I, 33. Erl. 57, 42.

ihren Sprüchen darf man den Glauben nicht beweisen wollen;[1] in ihren Schriften ist groß Finsternis vom Glauben,[2] hören wir ihn sagen. Cyprian ist ihm ein schwacher Theologe,[3] Chrysostomus ein Wäscher, in dem man nichts findet, was zur Sache diente.[4] Gregor den Großen, vor dem er sonst doch Achtung zeigt,[5] nennt er „an viel Orten allzu abergläubisch und von allzugroßer mönchischer Frömmigkeit,[6] der mit seiner Lehre nichts gutes angerichtet,[7] vielmehr viel Ärgernis gestiftet[8] und die Kirche voller Abgötterei gemacht habe,[9] so daß er sicher nicht zu den Auserwählten gehöre, wenn's ihm Gott nicht in Gnaden geschenkt habe.[10] Seine Predigten seien nicht einen Heller wert; gerade weil er ein heiliger Mann sei, könne man an ihm sehen, daß der Stuhl zu Rom von Gott sonderlich verflucht sei.[11] Er müsse manchmal selbst vom Teufel verführt worden sein."[12]

5. Eine solche Denk- und Redeweise ist augenscheinlich die brutalste Durchbrechung dessen, was Leibniz die lex continui nennt. Dabei verschlägt es dann wenig mehr, ob man den Faden mit den Gemäßigten bei Anselm abschneidet, ob mit den Gallikanern bei Pseudoisidor oder mit den Jansenisten bei Augustin, ob mit Luther beim Nicänum oder mit seinen konsequenteren Schülern bei Christus oder doch bei Paulus. Immer, das ist die Hauptsache, wird der geschichtliche Zusammenhang aufgehoben, jede Weiterbildung abgeschnitten, ein Zeitraum von Jahrhunderten, ja von anderthalb Jahrtausenden aus der Welt geschafft. Mit einem Wort, diese Theologie, die Zurückweisung sei es der Väter, sei es der späteren Theologie, wie man heute sagt, die Ausschaltung der Patristik oder der Scholastik, ist die grundsätzliche Leugnung der Tradition und der Vernichtungskampf gegen das Recht der Geschichte.

Luther war auch so weit entfernt davon, diese Konsequenz zu leugnen, daß er vielmehr die Geltung der Überlieferung mit aller Entschiedenheit

---

[1] Weim. 8, 237 f. Erl. 39, 134.
[2] Förstemann IV, 373. Erl. 62, 102 f.
[3] Förstemann IV, 370. Erl. 62, 99.
[4] Förstemann IV, 368. 372 f. 379. Erl. 62, 97. 102. 109.
[5] Weim. 8, 533. Erl. 28, 100.
[6] Förstemann III, 181. Erl. 60, 189.
[7] Erl. 44, 37.
[8] Erl. 44, 37 f.
[9] Erl. 46, 250.
[10] Erl. 44, 40.
[11] Erl. 51, 482; 52, 187.
[12] Weim. 12, 597. Erl. 18, 268.

bestritt. In theologischen Dingen hat bei ihm die Geschichte nicht nur nichts zu sagen, sondern sie gilt ihm neben der Vernunft als einer der größten Feinde des Glaubens und der Glaubenslehre. Dabei ist es unter den Seinigen geblieben, bis die neuere Zeit, zumal seit Chr. Fr. Baur, den modernen Begriff von Geschichte in die Theologie einführte. Dieser ist allerdings kein Widerspruch mehr gegen das tiefste Prinzip des Luthertums.

Der alte Begriff von Geschichte faßte Geschichte im Sinne des Geschehenen, dieser neue Begriff aber erklärt sie als das Geschehende. Eine geschehene, d. h. eine abgeschlossene, eine fertige, immerfort geltende Darstellung oder Erklärung des Dogmas kann Luther nicht gelten lassen, denn wer sollte seiner Auffassung zufolge ein Recht haben, ihn mit einer solchen zu binden? Aber eine geschehende, mit andern Worten eine veränderliche, relative, eine in fortwährender Umbildung befindliche, eine beständig fließende, sich dem Willen der eignen Selbstherrlichkeit fügende Gestaltung der Lehre, diese verträgt sich mit Luthers Geist.

Hier haben wir die Geschichte nach modernen Begriffen, Dogmengeschichte und Dogmenentwickelung zumal, jene Auffassung vom Glauben wie von der Theologie, die in der Schule von Baur den Gedanken erzeugt hat, die geschichtliche Behandlung des Dogmas sei das beste Mittel, um das Dogma aufzulösen.

6. Natürlich mußte, wie mit der Theologie und den Vätern die Tradition gefallen war, so mit der Geschichte die Kirche ausgeschaltet werden.

Diese Konsequenz war nun aber leichter zu begreifen oder wenigstens zu fühlen, als so ohne weiteres durchzuführen. Luther stockte hier zum erstenmal bedenklich, sei es daß ihm sein Gewissen, wenn nicht Halt, so doch langsamen Schritt gebot, sei es daß er einigermaßen ahnte, um was es sich in dieser Frage handle. Auf jeden Fall brach er der folgerichtigen Entwicklung die Spitze ab und verwickelte sich in Widersprüche und Zweideutigkeiten, von denen schon seine Ausdrucksweise den merkwürdigsten Beweis liefert.

7. Auf der einen Seite finden wir bei ihm eine Menge von Äußerungen über die Kirche, die jeder Katholik mit Freude und mit voller Zustimmung seines Herzens unterschreiben kann. Er geht so weit, daß er geradezu sagt, die Kirche sei die Grundfeste der Wahrheit, außer ihr sei kein Christus, kein heiliger Geist, kein Heil, außer ihr werde niemand selig.[1] Daneben laufen dann wieder

[1] Erl. 9², 285 f.; 26, 31; 48, 219.

die echt Lutherischen Liebenswürdigkeiten, die der von ihm soeben verlassenen Kirche die Namen spitzbübisch, teuflisch, des Teufels H . . . . haus, Erzh . . . , Teufelsh . . . anhängen.[1] Man sieht hier vielleicht mehr als in so vielen anderen Lehrfragen, in denen Luther ja auch wahrhaftig genug an Widersprüchen leistet, wie zwei gegenteilige Mächte in ihm streiten, die Erinnerung an den alten Glauben, die er nicht vermeiden kann, und dann wieder der ganze Ingrimm der Auflehnung dagegen, der weiße und der schwarze Geist.

Luther erinnert mich hiebei an einen ausgesprungenen Kapuziner, der während meiner Jugendzeit als Beamter in Bayern lebte. Die wenigsten wußten um seinem früheren Stand, allen aber fiel auf, daß er jedesmal, so oft ihn eine Sache angriff oder aufregte, seine Tabakdose rücklings über die Schultern auf den Boden warf. Er vergaß in diesen Augenblicken, daß er die große Kapuze, in die er einst nach Kapuzinerart die Dose hatte gleiten lassen, längst nicht mehr trug. Dann aber, wenn sich auf diese Weise die Erinnerung an das abgeworfene Kleid kundgegeben hatte, brach bei ihm der Zorn in gehöriger Weise los, so daß sich jedermann verwundert fragte, wer ihm diesen Ingrimm angetan habe. Beides sehen wir an Luther in der Lehre von der Kirche: einmal, wie schwer es ist, in einer so grundlegenden Frage die alte katholische Wahrheit gänzlich zu verleugnen, und dann, wie peinlich es ist, diese in sich auftauchen zu sehen gleichsam als Protest gegen alles, was einer inzwischen im Gegensatz gegen sie getan und gesagt hat.

Aus diesem Zustand des Gewissens erklärt sich ebenfalls zum Teil — zum andern Teil aus der rein polemischen und negativen Haltung Luthers —, wie die Aussprüche des Reformators über die Kirche so widersprechend und so unklar ausfallen konnten, ja mußten. „Wider das einträchtige Zeugnis und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche von Anfang her etwas zu hören oder zu glauben, ist fährlich und erschrecklich,“[2] sagt er auf der einen Seite. Auf der andern lehrt er uns wieder, die Lehre der Kirche sei erst zu prüfen nach dem Wort Gottes und den Artikeln des christlichen Glaubens,[3] und was nicht klärlich in der Schrift stehe, sei nicht not zu halten noch zu glauben.[4] Hier hören wir, die Kirche

---

[1] Erl. 26, 17. 26 ff. 143 u. a.
[2] De Wette IV, 354. Erl. 54, 288.
[3] Erl. 46, 239 f. 245 f.
[4] Erl. 55, 310. 312.

könne nicht irren, wenn sie die rechte christliche Kirche sei,[1] und dort, die Kirche sei heilig und könne doch irren,[2] ja, sie müsse oft den Schein und den Namen haben, als sei sie des Teufels Braut und Volk.[3]

Zuletzt werden wir mit der Erklärung voll peinlicher Ungewißheit entlassen, es seien zweierlei Kirchen wohl zu unterscheiden, die wahre und die falsche, aber die rechte werde nur geglaubt und nicht gesehen und sei allezeit ohne Namen in der Welt gewest.[4]

8. Auf eine solche Kirche sich stützen und sich von ihr belehren lassen, kann kein Mensch, dem Vernunft und Gewissen heilig sind. Da ist es augenscheinlich viel konsequenter und viel aufrichtiger, rundweg zu sagen, wie es heute die klar sehenden Protestanten in der Tat sagen, daß bei solchen Grundsätzen eine Kirche überhaupt unmöglich ist.[5]

Diese Erkenntnis und diese Offenheit war indes erst einer späteren Zeit vorbehalten. Bei Luther wirkte der Glaube, in dem er aufgewachsen war, und die Ehrfurcht gegen die Kirche, die ihm seine frühere bessere Zeit eingepflanzt hatte, noch immer mächtig nach. Überdies hielt ihn ein unbestimmtes Gefühl zurück, das ihn ahnen ließ, er würde mit der Kirche das Christentum völlig leugnen. Obwohl er die Christenheit nur als geistliche Gemeinde denkt — den Ausdruck Gemeine, congregatiuncula, zieht er im größeren Katechismus dem Worte Kirche vor —, und obwohl er erklärt, die Christenheit sei nicht an Rom, d. h. die sichtbare, die katholische Kirche gebunden,[6] so sagt er gleichwohl, sie sei „also angetan, daß alle Kirchen gleich sind und nicht mehr denn eine Kirche in der Welt ist".[7] So irrig diese Meinung ist, so liegt ihr

[1] Erl. 50, 304.

[2] Erl. 5², 106; 46, 229 ff. 245 f.; 25, 60; 40, 235.

[3] Opp. Exeg. lat. 18, 21.

[4] Förstemann III, 322. Erl. 60, 381.

[5] „Mit der Reformation fing ein Zersetzungsprozeß an, der zur allmähligen Beseitigung jeder Kirche führen muß." (Dreydorff, Römisches Christentum 59. 68. Ausführlich hierüber Th. Kappstein „Bedürfen wir des Pfarrers noch"? (Das moderne Christentum I, 69 ff. auch 52.) Schenkel (Das Wesen des Protestantismus I, 11) gibt zwar zu, daß es der Protestantismus bis auf diesen Tag noch nicht zu einer wirklichen Kirche gebracht hat, ihm deuten aber alle Zeichen der Zeit, daß wir einem dritten Stadium der Entwicklung entgegen gehen, in dem uns dies nicht mehr zu erschrecken brauche. Daneben nennt er die evangelische Kirche eine werdende, noch keine gewordene (III, 202; gl. 183), gesteht aber, daß die wahre evangelische Kirche in Wahrheit nicht vorhanden und daß die wirklich vorhandene evangelische Kirche nicht die wahre ist (III, 198).

[6] Weim. 6, 93 ff. 97. Erl. 27, 96 ff. 100 f.

[7] Erl. 26, 209 f.

doch die richtige Erkenntnis zu grunde, daß die Christenheit, oder wie wir jetzt sagen, das Christentum, und die eine Kirche eines und dasselbe ist.

9. Luther bewegt sich in diesem Stück beständig in Widersprüchen, wie so oft. Diesmal liegt jedoch seiner Halbheit, wenigstens nach der einen Seite hin, ein ehrenhafter Grund unter. Er mußte auf falsche Bahnen geraten, weil er die eine, wahre Kirche leugnete. Das war sein Verhängnis. Er wollte aber doch nicht ins leere Nichts hineinsteuern, indem er die Kirche völlig verneinte. Ein Christentum ohne jegliche Gestalt, ein kirchenfreies Nebelding zu denken, dazu war seine ganze Geistesrichtung nicht verschwommen genug.

Bis die Zeiten für eine solche Anschauungsweise reif wurden, mußten sie eine lange Schule der Gedankenverflüchtigung durchmachen. Erst nachdem der Rationalismus oder der Individualismus die ganze geistige Welt in Sägespäne oder in die Epikuräischen Monaden aufgelöst hätte, erst nachdem man keine Schwierigkeit mehr darin fand, sich die Ilias und das Nibelungenlied aus den in der Luft umherschwirrenden Bänkelsängertönen zusammenballen zu lassen, und erst nachdem die Evolutionslehre die Möglichkeit geboten hatte, durch die Annahme einer allgemeinen Hefengärung dieses Zusammenballen als Wachstum zu erklären, d. h. den rein mechanischen Zufall als organische Bildung auszugeben, erst seitdem konnten die Nachfolger Luthers daran denken, den Begriff Kirche völlig von dem des Christentums zu trennen und eine Entstehung des Christentums unabhängig von der Kirche auszudenken.

10. In der Tat hat jedoch Christus nirgends ein „Christentum“[1] gestiftet, nirgends eine eigene „Religion“ ge-

[1] Selbstverständlich gebrauchen wir in diesem Zusammenhang das Wort Christentum nach jenem modernen Sinn, demzufolge es eine „Reduktion“ der Stiftung Christi auf ihr angebliches „Wesen“ bedeutet, eine „Läuterung“ von allem sog. Konfessionellem, eine Abstreifung alles dessen, was die verschiedenen Sekten bekämpfen, eine Einschränkung auf das, was alle, die sich überhaupt Christen nennen und was die Kritik noch übrig läßt, kurz ein abstraktes, unsichtbares, unfaßliches Christentum als Gegensatz zum „Katholizismus“, also insbesondere losgeschält von der Kirche, befreit von Dogmen, von „Formeln und von Formen“. In diesem Sinn wird man den Begriff Christianismus kaum vor den Zeiten des Deismus finden — und dieser zieht noch das Wort „natürliche Religion“ oder „Religion“ schlechthin vor. In den ersten christlichen Jahrhunderten wird das Wort Christianismus gebraucht für den Inbegriff des katholischen Glaubens und Lebens innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft, im Gegensatz zum Heidentum oder zur Häresie (*Tertull.* Adv. Marc. l. 5, c. 6; Migne, P. L. 2, 516. c.; *Clemens* Alex. Strom. l. 7, c. 1, n. 1. ed. Dindorf, Oxon. 1869. III, 251; *Chrysost.* In 1. Cor. hom. 25, 3; Migne, P. Gr. 61, 208; s. noch *Suicer.* Thesaurus Eccles. Amstelod. 1682, II, 1537 f.). Mit dem Fall des Heidentums ist das Wort offenbar außer Gebrauch ge-

gründet, wohl aber hat er die Kirche eingesetzt. Das Christentum Christi existiert nur in der Form der Kirche. Die Kirche ist nicht durch allmähliche Entwickelung aus dem Christentum herausgewachsen, nicht durch menschliche Schlauheit und durch menschliche Macht dem Christentum zugesetzt oder gar, wie man das neulich erklärt hat, der Religion als Stützbau zugegeben worden, etwa so, wie man an eine dem Einsturz drohende Kathedrale Streben und Pfeiler anbaut, sondern Christus hat seine Kirche gegründet, die sichtbare, die einige, die einzige, die katholische Kirche, und nur in Form dieser Kirche hat er das Christentum hinterlassen.

Das fühlte Luther heraus. Darum fand er sich gedrängt, zu Zeiten selbst der römischen Kirche, so sehr er sie verabscheute, allerlei Zugeständnisse zu machen.[1] Darin lag sicher, ihm selber vielleicht unbewußt, der eigentliche Grund, warum er der Kirche gegenüber auf halbem Wege stehen blieb und eine Lehre aufstellte, von der seine eigenen Anhänger sagen, „das Wohl der evangelischen Kirche verlange unbedingt eine andere Fassung des Begriffes, als ihr die Reformatoren in ihrem Gegensatz gegen die katholische Kirche gegeben haben".[2]

11. Aber etwas anderes sind Worte, und etwas anderes ist die eiserne Konsequenz der Tatsachen. Dafür ist alles gut, daß auf dem Gebiet des Protestantismus je eine brauchbare Erklärung für den Begriff Kirche gegeben werde. Protestantismus und Kirche schließen sich aus wie Bakunismus und Gesellschaft. In der Wirklichkeit war die Kirche als Autorität ausgeschaltet, höchstens als moralische Zusammenfassung der „echten Christen" gewahrt. In Glaubensfragen hatte sie nichts mehr zu bedeuten und niemand fragte auch mehr nach ihr. Das einzige, was verblieb, war das sogenannte Evangelium. Das Christentum war reformiert, so wie ein Gartenliebhaber seine Bäume beschneidet, wenn er aus Freude über eine neue, scharfe Baumschere den Zimmermann mit dem Gärtner verwechselt, und so lange stutzt und schneidet, bis nur noch der halbe Strunk verdorrt in die Lüfte starrt. Es war bis

kommen. Im M. A. scheint es kaum in Übung gewesen zu sein. Ducange (ed. Henschel, 1842. II. 340) kennt nur 3 Beispiele, 2 im Sinne von Christenvolk, 1 gleichbedeutend mit Katechismus. Erst mit dem Humanismus tritt das Wort Christianismus wieder auf, meist im moralischen Sinn, vom Leben nach den Grundsätzen des Christentums (*Erasm.* Opp. III. 1011 f.; 1042 a: V, 20, e; 23, c.). Damit ist der Übergang zur modernen Verwertung des Wortes gebahnt. Daß Christus kein derartiges unfaßbares Gespenst gestiftet hat, bedarf keines langen Beweises.

[1] Z. B. Erl. 24, 8; 48, 221.

[2] Köllner, Symbolik der Lutherischen Kirche, 679.

auf die Wurzel zurückgeschnitten. Und niemand kann bezweifeln, daß es Luther mit Absicht so tat. Denn mag er auch vielfach, namentlich zu Anfang, beteuern, er wolle nichts Neues schaffen, so kommt er doch beständig auf seinen Satz zurück, er wolle das Christentum neu aus der Quelle herstellen. Die Kirche sei so verdorben, daß anders nicht mehr zu helfen sei. Selbst von einem allgemeinen Konzil sei nichts mehr zu erwarten; wir müßten die Dinge dem barmherzigen Gott empfehlen und Christus selber müsse ein Konzilium halten.[1]

12. Auf diesem Weg kam es dazu, daß es geradewegs gleichgültig ist, ob man sagt, Luther habe nur das Alte wiederherstellen wollen, oder ob man ihm nachrühmt, er habe eine neue, höhere Form des Christentums eingeführt. Ein Streit darüber ist zwecklos, denn dabei haben beide Teile recht.

Luthers Art, das Christentum auf die ursprüngliche Gestalt zurückzuführen, war jedenfalls völlig neu, neu in der Religion wie neu in der Welt. Sie kam ungefähr auf das gleiche hinaus, als wie wenn einer den Mann verjüngen wollte dadurch, daß er ihn auf den Embryo zurückführte, oder wie wenn einer glaubte, das hieße ein Haus erneuern, indem man alles Gefüge zerstöre, alles Material in Nichts verwandle und das ganze Gebäude nach dem Rezept von Krapotkin in den amorphen Zustand, in die reine Formlosigkeit zurückversetze.

Das aber, was dabei herauskam, das von der Kirche, wenn auch nicht vollständig befreite, so doch getrennte Christentum, war alt, denn dieses imaginäre Christentum finden wir bereits in der Nebelwelt des Gnostizismus und in der Spekulation des mittelalterlichen Pantheismus.

13. Da hatte Luther gut die Schrift als das einzige Fundament für den Glauben und für die Theologie ausrufen. Er tat damit nur, was alle Häretiker taten. „Was fingen denn die Häretiker an, hätten sie nicht die heilige Schrift?" sagt schon Tertullian.[2] Kaum wird es einen unter den Vätern der Kirche geben, dem das nicht auffiele. Sie erklären das alle daraus, daß die Häretiker wohl begriffen, mit der heiligen Schrift lasse sich machen, was einem beliebe, wenn man Kirche und Tradition verwerfe, und daß sie deßhalb die heilige Schrift absichtlich so hoch erhoben, um unter dem Schein der Ehrfurcht vor dem Worte Gottes der eigenen Willkür in der Auslegung des göttlichen Wortes desto besser frönnen zu

[1] Erl. 25, 114. 302.

[2] *Tertull.* Praescript. c. 38; De resurrectione carnis, c. 40.

können.[1] Sicher sagen sie damit die Wahrheit und sicher trifft das auch bei Luther zu.

14. Gleichwohl ist das nicht der einzige und nicht der letzte Beweggrund, der sie trieb. Jedenfalls gilt das von Luther. Der negative Charakter in der Theologie Luthers gibt auch hier den Schlüssel zur Erklärung seines Vorgehens. Er hat die Scholastik bekämpft, nicht etwa um dafür die Väter desto mehr zu Ehren zu bringen, sondern um die zusammenhängende Kette der Tradition zu durchbrechen. Deshalb hat er alsbald auch die Väter verworfen, um die Tradition völlig zu beseitigen. Nun blieb die Schrift allein. Auf diese berief er sich freilich, aber wieder nicht im positiven, sondern im negativen Sinn. Nicht deshalb tat er es, um endlich ein letztes festes, unverrückbares Fundament für den Glauben zu bewahren, sondern deshalb, damit seiner Willkür kein festes, unerschütterliches Bollwerk mehr entgegengesetzt werden könne. Er wagte nicht, alles zu leugnen und wollte das auch nicht. Was er wollte, das war nur dies, daß ihm nicht mehr zu glauben aufgebürdet werde, als er wollte.

15. Somit hat bei ihm die Berufung auf die heil. Schrift einen doppelten Sinn: Subjektivismus oder Aufrechterhaltung der eigenen Willkür in Glaubenssachen, und Minimismus, das Bestreben, die Glaubensdinge auf das möglichst geringe Maß zurückzuführen.

16. Unvermeidlich mußte bei diesem Zustande seines Geistes und der dadurch geschaffenen religiösen, besser gesagt antireligiösen Lage die Heilige Schrift über kurz oder lang völlig der Willkür preisgegeben, ja in ihrem Bestande selber bedroht werden.

Das Fundament, auf dem jetzt die heilige Schrift ruhte, war nicht der positive übernatürliche Glaube an ihre Göttlichkeit, sondern das negative Bestreben, sich die Glaubenslehren soviel wie möglich vom Halse zu schaffen. Und als Richtschnur für die Auslegung galt weder Kirche noch Tradition mehr, sondern die eigene Willkür, und diese

[1] *Iren.* l. 3, c. 11, n. 9; *Tertull.* Praescript. c. 17. 18. 37; De resurrect. carnis, c. 3; *Basil.* In Isaiam c. 7, n. 191 (Migne, P. Gr. 30, 447[a]); *Ambros*, In Evang. Luc. l. 4, n. 26 (Migne, P. L. 15, 1703); *Hieronym.* In Ezechiel. l. 4 (P. L. 25, 139[c]; 307[b]); *Augustin.* In Joann. tract. 18, n. 1; *Cassian.* De Incarn. l. 7. c. 7. 14. 16 (Vindob. I, 363. 369. 371); *Theodoret.* In Levitic. c. 11. interrogat. 9 (P. Gr. 80, 314[a]); *Nilus*, l. 1, Epist. 247 (P. Gr. 79, 174[c]); *Gregor. Mag.*, Moral. l. 16, n. 62); *Gerson*, De sensu literati (Opp. 1706. I, 2[a]; 3[d]). *Canus*, Loci theol. l. 3, c. 3 (Salmant. 1563, fol. 106[a]). *Walemburch*, De controversiis, 1680 (I, 2 sqq.) Stapleton, Princip. fidei, l. 10, c. 1 (Paris. 1581, p. 354 sqq.); l. 12, c. 1—15 (p. 433 sqq.)

ist bekanntlich nicht nur beständigem Wechsel unterworfen, sondern abermals negativer Natur, denn sie ist, mit kurzen Worten erklärt, nichts als der feste Wille, sich nichts gefallen zu lassen als was dem eigenen Ich gefällt.

17. Nun brauchte es keine prophetische Gabe mehr, um vorhersagen zu können, was erfolgen mußte. Nachdem Luther durch die Zerstörung des festen kirchlichen Organismus dem Christentum den Rückgrat zerschmettert und das Knochengerüste ausgelöst hatte, blieb nichts mehr übrig als eine ausgebeinte, zusammenhangslose Masse, die umsomehr zu schlottern anfing, je mehr man sie zu galvanisieren suchte. Das Mittel selbst aber, mit dem dieser Versuch angestellt wurde, die heilige Schrift, versagte, wo immer man es anwenden wollte. Um diese Belebungsmaschine anzulegen, hätte man ein Fundament gebracht, auf das man sie hätte stellen können, und sichere Regeln, nach denen sie zu verwenden gewesen wäre. Das alles war hinweggeschafft. Die Schrift selber schwebte in der Luft, niemand war da, der auch nur über ihren Bestand Aufschluß und Sicherheit hätte geben können. Luther begann damit, für authentisch zu erklären, was ihm gefiel, und zu verwerfen, was nicht in seinen Kram paßte. Er haßte und verfluchte die Juden, ließ sich aber von ihnen vorschreiben, was er zum Alten Testament rechnen dürfe und was nicht. Er verwarf die guten Werke und schalt darum den Brief des Apostels Jakobus Stroh, weil dieser den guten Werken das Wort redete. Was er als Kennzeichen der Schwarmgeister aufstellte, daß sie mündliche, äußerliche Wort töricht verachteten,[1] und, uneins in der Deutung, die ihrige nicht sicher beweisen könnten,[2] das durfte er vor allem sich und den Seinigen sagen.[3] Erklärte er doch selber ausdrücklich in seinem Sendschreiben an Leo X.: Gesetze für die Auslegung des Wortes Gottes lasse ich nicht gelten, denn das Wort Gottes, das die Freiheit aller anderen lehrt, darf nicht gebunden sein.[4]

---

[1] Erl. 45, 350 f. 358 f.

[2] Erl. 30, 154 ff. 158 ff.

[3] Die Erkenntnis, daß im Protestantismus keine andere Regel für die Auslegung der hl. Schrift möglich ist, als der spiritus privatus, führte den anglikanischen Hofkaplan Thomas Bane zur Kirche zurück (Käß, Die Konvertiten VI, 97 f.).

[4] Leges interpretandi verbum Dei non patior. (Weimar, VII, 47. Opp. lat. var. arg. Francof. 1867. IV, 217.) „Das ich aber solt widderuffen meyne lere, da wird nichts aufs .... da tzu mag ich nit leyden regel oder masse, die schrifft auszulegen, Die weyl das wort gottis, das alle freyheyt leret, nit soll noch muss gefangen seyn." Luthers eigene Übersetzung, Weimar VII, 9.

18. Dieses Wort Luthers dürfen wir das Programm für den Geist seiner Wirksamkeit, mehr noch, eine Art von Prophezie über die Geschichte seines Werkes, ja den kürzesten und genauesten Ausdruck für das Wesen des Protestantismus nennen.

Man kann allerdings einwenden, einer Schrift, in der Luther den Papst so übermütig von oben herab bemitleidet, mitunter so leichtfertig hänselt, dürfe man nicht allzu große Bedeutung beilegen. Das hat allerdings etwas für sich. Jedoch ist sie trotz alledem ein, man möchte sagen amtliches Sendschreiben, durch das sich Luther endgültig vom Vater der Christenheit und von der Kirche, der er bisher angehört hatte, lossagt, und insofern muß man dessen Worte, ungeachtet des unwürdigen Tones, denn doch schon im Ernste nehmen.

19. Aber nach irgend einer Richtschnur muß ja doch das Wort Gottes verstanden werden! Ohne allen Zweifel. Darum sagt Luther: Du mußt bei dir selbst im Gewissen fühlen, daß es Gottes Wort sei. So lang du das Fühlen nicht hast, so lang hast du Gottes Wort noch nicht geschmeckt und hangest noch mit den Ohren an Menschen Mund oder Feder, und nicht mit des Herzens Grund am Wort.[1]

20. Hier stehen wir vor der vielberufenen Lehre vom innern Wort;[2] die innerhalb des Protestantismus so viel Unheil angerichtet hat.[3] Sicher hat Harnack recht, wenn er sagt, daß Luther und die übrigen Reformatoren hierüber noch nicht vollständig ins Klare ge-

---

[1] Erl. 28, 298. Vgl. 'de servo arbitrio (Opp. lat. var. argum. 7, 127). Förstemann I, 34 f. Erl. 57, 43 f.

[2] *Gerhard.* Loci theolog. 1657. I, 1, 26 sq. *Majus*, Lutheri theologia, 70 sq. Schmid, Dogmatik der evangel.-luther. Kirche[7], 30 f.

[3] Die Lehre vom inneren Wort war eine Hauptwaffe der Schwärmer, der „Enthusiasten" und der „Erweckten", z. B. des Johann Denk, des David Joris, des Thomas Münzer, des Hetzer und des Gichtel. Die große Prophetin der Lehre vom inneren Wort wurde die „Hoyerin" (Anna Owena Hoyer), die aus diesem Holz ihre schärfsten Pfeile gegen das „ungeistliche" Wesen der Lutherischen Kirche schnitzte.

Umsonst ist, was man hört und list,
So nicht das wort inwendig ist.
Paulus pflanzt, Apollo begeust,
Vom HErren das gedeyen fleust.
Das inner kan seine Wirkung haben
Ohn außer mittel und buchstaben:
Aber ohn krafft des innern lichts
Wirken die äußern mittel nichts.
So uns soll nutz seyn hören und lesen,
Muß wirken diß das wahre wesen.

kommen sind und nicht die Folgerungen zogen, die ihre „prinzipielle Einsicht" verlangte. Gleichwohl geht es nicht an zu behaupten, Luther habe nur die unvollkommene äußere Form von dem Inhalt, den jene nie ganz vollkommen ausdrücken kann, unterscheiden wollen. Nein, die Unterscheidung bezieht sich bei Luther, um mit Dorner zu reden, nicht bloß auf die Form, sondern auf den Inhalt selber.[1] Jedenfalls protestiert Luther dem Wesen nach, wie Harnack abermals ganz richtig sagt, gegen die Autorität des Bibel-Buchstabens, wie gegen jede formale äußere Autorität in der Religion und in der Tradition. Nur das soll ihm zufolge Autorität sein, was sich innerlich als solche dartut und befreiend wirkt.[2]

Luther betrachtet, so erklärt Pfleiderer dies näher, die ihm aufgegangene „höhere Wahrheitserkenntnis" als den wahren Inhalt der heiligen Schrift, als das in ihr enthaltene „lautere Gotteswort". „Luther hat nie die Autorität der Bibel so verstanden, daß er seine christliche Freiheit in sklavischer Unterordnung an sie weggegeben hätte, er hat ihr Wort nur soweit als Gotteswort anerkannt, als es mit der göttlichen Stimme seines Herzens zusammenstimmte; sonst aber hat er sich über manche Teile der heiligen Schrift die freiesten und teilweise wohl sogar überstrenge Urteile erlaubt."[3]

Das wort, das uns die schrifft erklärt,
Die salbung, die uns alles lehrt,
Ist die wahrheit, die niemand treugt,
Ein mund ohn falschheit, der nicht leugt . . .
Davon will keiner wissen,
Sie haltens für unnötig ding,
Daß man die zeit damit zubring
Und darin sey gefliſſen . . .
Die Glärten sind (wie Luther sagt)
Die verkehrten, GOtt seys geklagt . . .
Wie offt bist wol zur kirchen gangen?
Sag, was hast du für nutz empfangen?
Welcher Pfaff sagt vom innern wort?
Hast von der salbung auch gehort? . . .
Keiner zum innern grund uns führt,
Und das gemüt recht contentiert.
Nenn mir von allen Pfaffen einen,
Ders tut, ich weiß, du findest keinen u. s. f.
Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie 1700. III, 102 ff.

[1] Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. 237.
[2] Harnack, Wesen des Christentums[5], 174.
[3] Pfleiderer, Religionsphilosophie[3], 319.

Hiermit hat aber Luther dem Proteſtantismus ſeine weiteren verhängnisvollen Wege gewieſen.

21. „Eine unfehlbare Auslegung der Bibel gibt es ſomit auf evangeliſchem Boden nicht. Auch die Bekenntnisſchriften müſſen ſich unter Umſtänden auf Grund fortſchreitender Erkenntnis des in der heiligen Schrift niedergelegten Glaubensgehaltes eine Berichtigung gefallen laſſen."

„Darin liegt, oberflächlich betrachtet, eine Schwäche der evangeliſchen Kirche; es fehlt ihr der unfehlbare Papſt und die unfehlbare Kirche."

Jedoch „ſo liegt es im Weſen der evangeliſchen Kirche, daß es in ihr für die Beurteilung des Glaubens bei den Einzelnen nicht in erſter Linie auf deſſen Stellung zu den Lehren, den Dogmen der Kirche ankömmt, ſondern daß die Stellung des Herzens zu Gott allein entſcheidet".

Ferner haben „ſolche Abweichungen in der evangeliſchen Kirche ihr gutes Recht". Sie ergeben ſich „im Gefolge der evangeliſchen Freiheit".

Endlich „nahm Luther ſelbſt zur heiligen Schrift grundſätzlich eine freie Stellung ein. Er beruft ſich auf ſie im Kampf gegen die kirchlichen (?) Irrtümer und gegen die Schwarmgeiſter. Aber er will die Gewiſſen nicht an den Buchſtaben der Schrift gebunden wiſſen und er band ſich ſelbſt nicht daran. Was er in der Schrift ſucht, das iſt Chriſtus als die Offenbarung Gottes und nur, was Chriſtum treibt, iſt ihm zufolge wahrhaft Gottes Wort".[1] Dies die Lehre des modernen Proteſtantismus.

22. Demzufolge iſt auf dem Boden, den Luther geebnet hat, „der eigentliche Beruf des Chriſten der freie Umgang mit der heil. Schrift! Der Chriſt ſoll ſich von der hl. Schrift regieren laſſen auf Gefahr ſeines eigenen perſönlichen Gewiſſens. Alles was die Kirche dem Chriſten neben der Schrift in die Hand gab, konnte nur die Beſtimmung haben, ihn im freien Gebrauch der hl. Schrift zu fördern".[2]

23. Wenn alſo der heutige liberale Proteſtantismus der heiligen Schrift alle objektive Autorität abſpricht,[3] wenn er die eigene innere Erfahrung an die Stelle der äußeren Autorität ſetzt,[4] wenn er geradezu behauptet, der äußere Wahrheitsſtoff der Schrift erhalte ſeine Begründung erſt daher, daß er weſentlich eins ſei mit dem innern

---

[1] Bezner, Unſer evangeliſches Kirchenweſen (Bibliothek der Rechts- und Staatskunde XXIII), 34—36.

[2] Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 16. Jahrhundert I, 8 f.

[3] Kübel, Über den Unterſchied zwiſchen der poſitiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie[2], 182.

[4] *Sabatier*, Philosophie de la religion[7], 318. Kübel, a. a. O. 179.

Wahrheitssinn des Auslegers,[1] und nur das könne Wahrheitsstoff der Schrift sein, was mit dem Wahrheitssinn des Auslegers übereinstimme,[2] so ist das nicht bloß die Lehre Zwinglis[3] und des fortgeschrittensten Protestantismus, sondern augenscheinlich ist bereits Luther auf dem Weg zu dieser alle Geltung der heiligen Schrift umstürzenden Lehre.

24. Wir sehen, wie rasch und wie tief es mit Luther abwärts ging, hinab in den Abgrund des Nihilismus. Harnack bezeichnet diesen seinen Weg als den der Ausscheidung, der „Reduktion" auf den reinen Begriff von „Religion".[4] Mit diesem Worte gibt er den Schlüssel zur Lösung der Frage, wie sich das Christentum bereits unter den Händen Luthers, die doch sonst gern kräftige Griffe taten und gern etwas Kräftiges griffen, zum baren Nebel verflüchtigen konnte. Das Christentum ist eben keine leere Idee, kein bloßes Hirngespinst, sondern, um das von Paulus beliebte Bild zu gebrauchen, ein lebendiger, reich ausgestatteter und vollkommen ausgestalteter Organismus. Einen Organismus durch Ausscheiden, durch Reduktion auf seine reine Idee zurückführen wollen, heißt ihn aber auflösen. Wer das Christentum also behandeln will, dem bleibt davon ebensoviel in den Händen, als wenn er die Rose durch Reduktion auf die reine Pflanze zurückzuführen, als wenn er durch Ausscheidung aus dem Lamm das Säugetier an sich herzustellen versuchte.

25. Nein, das Christentum ist nicht bloße Innerlichkeit, nicht einzig des Menschen eigner Geist, nicht eine leere Abstraktion, sondern etwas viel Erhabeneres, wie der Apostel sagt, die ganze Fülle Gottes. Um dessen Inhalt und Umfang zu erfassen, bedürfen wir nach demselben Apostel der Kraft Gottes, des durch den Glauben im Herzen wohnenden Christus und der festgewurzelten Liebe. Nur so können wir mit allen Heiligen begreifen, welches die Breite, die Länge, die Höhe und die Tiefe dieser wunderbaren, geheimnisvollen Stiftung des Herrn ist.[5] Mit dieser Stiftung geht man nicht um wie mit unreinem Erz, dessen Schlacken man ausbrennt, sondern wie mit einer Kraft Gottes, die zum Heil ist für jeden, der daran glaubt,[6] die aber ein Stein des Anstoßes und ein

---

[1] Schenkel, Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters I, 119.

[2] Schenkel, I, 123.

[3] Schenkel I, 123 f.

[4] Harnack, a. a. O. 168.

[5] Eph. 3, 14—18.

[6] Röm. 1, 17.

Fels des Ärgernisses wird für jene, die damit in Widerspruch geraten oder nicht daran glauben.[1]

26. Wir können die christliche Religion nicht besser darstellen als unter dem Bilde, das der Herr mit Vorliebe gebraucht, dem vom Reiche Gottes. Es ist ein Reich, es ist ein göttliches Reich, es ist nicht von dieser Welt, es ist aber in dieser Welt.

Ein wohlgeordnetes Reich umfaßt eine große Summe von Kräften und von Hilfsmitteln, die jedem Mitglied zu gute kommen, aber auch eine entsprechende Summe von Pflichten, die jeder zu erfüllen hat. Es ist keine Kleinigkeit, als guter Bürger in einem Reich zu leben. Nur die Menge von Vorteilen, die dieses Leben mit sich bringt, läßt es dem Menschen erträglich scheinen, so viele Lasten übernehmen zu müssen. Zuletzt aber sind die Früchte davon weit größer als die Leistungen. So hat es die göttliche Weisheit gefügt, die den Menschen von Natur aus nicht zum Verkümmern in der Vereinsamung, sondern zum Leben in der Gemeinschaft geschaffen hat.

In allen diesen Stücken stimmt das Reich Gottes mit jedem irdischen Reiche zusammen. Der Mensch ist durch die göttliche Bestimmung gebunden, diesem Reiche beizutreten. Er empfängt dadurch und nur dadurch die Gaben, die Gott in diesem Reiche niedergelegt hat. Er muß sich aber auch, um dieser Gaben würdig zu werden, dessen Autorität, die Gottes Stelle vertritt, im Gehorsam unterwerfen, und muß die Leistungen vollbringen, die zum Zweck des Gemeinwohls dienen.

Doch hat das Reich Gottes, wie das selbstverständlich ist, auch seine besonderen Eigenschaften. Die eine, die wichtigste Eigenschaft besteht darin, daß es ins Jenseits hinüberreicht und das Jenseits mit dem Diesseits verbindet, daß es mit anderen Worten die engste Verbindung des Natürlichen und des Übernatürlichen darstellt. Die andere besteht darin, daß es sich nicht bloß im Äußerlichen entwickelt, sondern daß es auch dem Worte des Herrn zufolge in unserem Innern ist,[2] daß es mithin ebenso Pflichten in unserem persönlichen, innerlichen Leben wie im äußerlichen auferlegt.

Demgemäß ist die Aufgabe, die das christliche Bekenntnis mit sich bringt, eine ziemlich umfangreiche, ja eine allseitige und allgemeine. Innerlichkeit und Äußerlichkeit, persönliche Selbständigkeit und Unterwerfung unter die Autorität, Freiheit und Gehorsam, Gerechtigkeit und

[1] 1. Pet. 2, 8.
[2] Luk. 17, 21.

Gewissenhaftigkeit, Gebrauch der Hilfs- und Gnadenmittel ohne Verzicht auf eigene geistige Tätigkeit, freudiges, freies Wirken und Anerkennung des Bedürfnisses nach der göttlichen Gnadenunterstützung, kurz das vollkommene natürliche Leben und das Ringen nach Verwirklichung des Übernatürlichen, das alles muß hier gleichmäßig berücksichtigt werden, ohne daß das eine verkürzt würde, ohne daß die Rücksicht auf die eine Aufgabe der andern Eintrag tue.

26. Erst wenn wir gegenüberstellen, wie umfangreich, wie klar bestimmt und wie gebunden die Aufgabe der Christen ist, und wie vollständig die Reformation das alles von sich gewiesen hat, erst dann fassen wir, was Luther tat, als er das kurze Wort aussprach: Ein Gesetz für die Auslegung des Wortes Gottes lasse ich nicht gelten.

In diesem Augenblick war das Christentum als objektive Stiftung des Herrn beseitigt, der Mensch von jeder Verpflichtung auf ein außer ihm bestehendes Gesetz befreit, der Subjektivismus als Grundsatz der neuen Religion ausgesprochen, und jenes Unheil zurückgeführt, das Hilarius am Arianismus verurteilt, jener Zustand der Vogelfreiheit für das Wort Gottes, in dem menschliche Willkür und menschliche Gewalttätigkeit festsetzen konnte, was zu glauben sei und was nicht.[1]

Luther selbst war freilich weit davon entfernt, die ganze Tragweite dessen, was er tat, zu ermessen, und er hätte sich gewiß mit seiner ganzen Leidenschaft gegen das empört, was aus dem von ihm gegebenen Anstoß geworden ist.

Aber die Psychologie der Tatsachen war auch diesmal logischer denn Luther. In dem eben gehörten Worte lag die Emanzipation von jeder Auktorität, außer von der der eigenen Vernunft.[2] Damit war das neue Zeitalter der Autonomie, des innerlichen Self-Governements eingeleitet.[3] Dadurch war jene Bewegung angebahnt, die in der Religion nur innere Erfahrung, nur eigenes Erlebnis, nur eine gewisse Form der persönlichen Psychologie gelten läßt.[4] Dadurch wurde die Bibel nur ein Mittel, um die Energie des eigenen Denkens und die Autonomie des

---

[1] Ex quo his perturbationibus vexari Ecclesiae coepta est, ut . . . humano arbitrio ac potestate doctrinae dominicae decreta statuantur. *Hilar.* De Synodis n. 4. (Migne, P. L. 10, 483 b.)

[2] *Sabatier*, Philosophie de la religion[7], 291.

[3] Ebend., 253.

[4] Ebend., 324. Vgl. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrh. 304. Kübel, a. a. O. 84.

inneren Lebens zu üben.[1] Dadurch wurde der Glaube, das Mittel zur Rechtfertigung, offenbar eine lediglich subjektive Tat.[2]

27. Ganz naturnotwendig verlor für Luther alles Übernatürliche, ja noch mehr, alles Objektive im Christentum seine Bedeutung und seinen Wert. Ein Sakrament im Sinne der Kirche hatte für ihn keine Geltung mehr. Auf seinem Standpunkt konnte nicht die objektive Handlung eine Gnade enthalten und mitteilen, sondern der Empfänger mußte vorher durch den subjektiven Glauben in das Sakrament das hineinlegen, was er hernach beim Empfange aus ihm wieder entnahm. So wurden die Sakramente sozusagen Brunnen, in die man erst das Wasser gießen mußte, um es dann daraus zu pumpen, indifferente Wasser, die man ruhig den Kranken als Arznei verkauft, weil man sagt, es sei gleichgültig, was man ihm eingebe, die Wirksamkeit hänge ja doch nur von seiner Einbildung ab. Ebenso wenig hatte hier ein Priestertum Platz. Ein Priester konnte unter den gegebenen Voraussetzungen keinem etwas vermitteln, was dieser sich nicht selbst gab. Und gut noch, wenn er nicht geradezu als Charlatan und Geldmacher betrachtet wurde. In allen diesen Dingen sprang Luthers Psychologie seinem Denken voran. Den Grund, warum er mit allem Objektiven aufräumen mußte, begriff er kaum klar, er fühlte aber, daß sich der Subjektivismus, den er zum Prinzip des Protestantismus erklärt hat, damit nicht mehr vertrug.

28. Somit ist es ganz richtig, wenn man sagt, daß das katholische und das protestantische Prinzip sich bis zur Unvereinbarkeit widersprechen.[3] Dem Protestantismus „wohnt vor allem ein fast übergroßes Streben nach individueller Gestaltung des eigenen Selbst inne".[4] Der Protestantismus ist, sagt Hase, die Geistesfreiheit selbst.[5] Was er unter diesem Wort versteht, das erklärt er später, wo er sagt, daß für den Protestantismus sogar die Lehre vom Glauben einen Freibrief gegen allen Dogmenzwang enthält.[6] Und die Rechtfertigung, der Mittelpunkt der Reformation, der Artikel von der stehenden und der fallenden Kirche, wie sich Melanchthon ausdrückt, ist ohnehin nach Luther nur das Bestreben, sich durch die persönliche Tätigkeit des Glaubens einen barmherzigen Stellvertreter und einen gnädigen Gott zu schaffen, somit, wie

[1] *Sabatier*, 249.
[2] Ebend. 248.
[3] Ebend. 246.
[4] Schultze, Der Zeitgeist in Deutschland, 174.
[5] Hase, Protest. Polemik[3], 92.
[6] Ebend. 276.

sich Christian Rogge ausdrückt, „den Menschen in dem Angelpunkt seines inneren Lebens auf sich selbst zu stellen".[1]

29. Das wäre sehr einfach, wenn sich der Mensch auf Gott sollte stellen können, um sein Heil zu finden, d. h., wenn er weiter nichts brauchte, als Gott, den er beleidigt und verloren hat, wieder aufzusuchen, wie wenn nichts geschehen wäre. Aber die erste Voraussetzung für eine Wiederherstellung des abgebrochenen Verhältnisses ist zweifellos die, daß sich der Mensch den Bedingungen unterwerfe, unter denen ihn Gott wieder vor sich erscheinen lassen will. Und zu diesen Bedingungen gehört in allererster Reihe die Unterwerfung unter die Kirche, der Gott das Amt der Vermittlung zwischen ihm und dem Sünder übertragen hat, so zwar, daß er jeden, der die Kirche nicht hören oder nicht einmal anerkennen will, wie einen Heiden und Publikan zu erachten befiehlt.[2]

30. Hier haben wir wohl einen der größten, vielleicht den verhängnisvollsten der Widersprüche vor uns, in die Luther sich und die Seinigen verwickelt hat. Das ist noch das mindeste, daß er auf der einen Seite die menschliche Freiheit in Sachen des Heiles leugnet und auf der andern jeden für seine Person zum Herrn seines eigenen Schicksals für Zeit und Ewigkeit macht. Derlei Inkonsequenzen sind bei ihm nichts Außerordentliches. Aber das ist selbst bei ihm zu verwundern, daß er nicht müde wird, als den Grundirrtum der Kirche die Verkennung der Erbsünde und ihrer Folgen hinzustellen, und daß er dann doch das Verhältnis des Menschen zu Gott behandelt, als wäre nichts zwischen ihnen vorgefallen und als könnte der Mensch, sobald es ihm nur beliebt, einfach wieder mit Gott verkehren wie gleich zu gleich, um nicht zu sagen, mit der Miene gnädiger Herablassung.

Das ist aber nicht bloß ein Widerspruch, sondern eine neue Beleidigung gegen Gott. Selbst wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, wäre es eine große Selbstüberhebung, wollte er die göttlichen Einrichtungen zurückweisen und sich zu dem Wort versteigen: Ich bin nun selber genug, um meine Angelegenheiten mit Gott allein auszutragen, darum dulde ich nicht, daß sich jemand zwischen mich und ihn stelle.[3] Nun aber redet so ein dem Tod verfallener Aufrührer. Das heißt doch die frühere Sünde durch eine noch größere gut machen wollen. Offenbar

[1] Türmer VIII, 488.

[2] Matth. 18, 17.

[3] Luther sagt hierüber: Haereticus bedeutet einen „der ihm selbst erwählet einen Weg zum Himmel". (Erl. 17, 167.) Die Stelle im ganzen Zusammenhang oben Einl. n. 1.

handelt der, der sich ohne weiteres unmittelbar auf Gott stellen will, um diesen seltsamen Ausdruck zu wiederholen, ebenso wie einer, der sich gegen die Gesetze des Reiches vergangen hat, sich aber keiner von der obersten Staatsgewalt aufgestellten Autorität stellen will, sondern erklärt, er wolle seine Sache mit dem Kaiser direkt abmachen und nur mit ihm, widrigenfalls, wenn ihn dieser nicht vorlasse, würde er sich auf sich selbst stellen, d. h. sich Selbsthilfe verschaffen. Somit sagt Rogge ganz richtig, der Mensch stelle sich hier auf sich selber.

31. Jedoch diesen Gedanken können wir nicht weiter ausführen, da uns dies auf das Gebiet der Dogmatik hinüberziehen würde. Genug für die Aufgabe, die wir hier vor uns haben, daß Luther mit der Richtung, die er genommen und die er den Seinigen gewiesen hat, zum Zerstörer seines eigenen Werkes geworden ist. Niemand würde zwar furchtbarer über die Zustände im heutigen Protestantismus losbrechen, als Luther. Und gleichwohl müßte man ihm vorhalten, daß die fortgeschrittensten unter seinen Schülern gerechter sind, als er, denn sie haben nur besser verstanden und weiterentwickelt, was er grundgelegt hat.

Indem Luther die Autorität von Kirche und Tradition verwarf und die Schrift nur in einem beschränkten, negativen Sinn gelten ließ, nämlich als Abwehr gegen die Verpflichtung auf Glaubenssätze, die ihm nicht gefielen, hat er jedes sichere Fundament für den Glauben und jede Schranke gegen dessen Auflösung beseitigt. Die einzige Richtschnur für den Glauben blieb somit die Autonomie, das persönliche Gutbefinden und Belieben jedes einzelnen. Die heilige Schrift hatte, wie Sabatier sehr richtig sagt, nur mehr Bedeutung insofern, als sie jedem Anlaß bot, seine eigene Denkfreiheit an ihr zu üben.[1] Von einer verpflichtenden Kraft, von einem unveränderlich bleibenden Sinn einer biblischen Lehre oder Anordnung konnte von nun an keine Rede mehr sein. Pilatus mochte sagen: Quod scripsi, scripsi; aber dieses Wort ging von nun an weder den Aposteln, noch selbst dem Herrn hin.[2] Zu Anfang sagte man noch, wie Erasmus sagte: Wenn Paulus unsere Verhältnisse sähe, so würde er sicher zeitgemäßer (civilius) reden.[3] Bald aber wurde man der Doppelzüngigkeit müde. Luther selbst bereits erklärte alles in der heiligen Schrift, was er nicht nach dem eigenen Sinn deuten konnte, für leer des Heiligen Geistes, für Spreu und Stroh,[4]

[1] *Sabatier*, Philosophie de la religion[7], 249.

[2] Vgl. *Dietenberger*, Phimostomus, Colon. 1532. fol. ult.

[3] *Erasmus* in 1. Cor. 7, 39 (Opp. 1705. VI, 701[e]).

[4] Erl. 63, 115; Walch 14, 105; Weim. 6, 568; Opp. var. arg. 5, 111; Erl. 62, 127; Förstemann IV, 399; Erl. 63, 169 (später von Luther selbst unterdrückt).

und gab endlich jedem die Befugnis, „daß er sie (die hl. Schrift) setze und hebe, wie es ihm gelüste".[1]

Damit hat Luther die heilige Schrift preisgegeben, sein eigenes Werk vernichtet und den Zustand der Auflösung herbeigeführt, den wir heute vor uns haben. Wir können und wir müssen das sagen, auch wenn wir ihn für nicht mehr verantwortlich machen als für das, was ihm persönlich zur Last fällt. Sicherlich hat er, wie bereits wiederholt gesagt, nicht ausdrücklich alle die Folgerungen gezogen, die in seinen Grundsätzen liegen, vielleicht hat er sie nicht einmal alle klar eingesehen.[2] Sicherlich muß aber auch den Fortgeschrittensten unter seinen Nachfolgern das zugestanden werden, daß sie mit jenen Sätzen, die am meisten Anstoß erregen, nur die von ihm ausgestreuten Samenkörner gepflegt und zum Baum entwickelt haben.

32. Durch diese Weiterbildung des von Luther ausgesprochenen Grundgedankens haben seine eigenen Schüler die Legende über die Lehre des Meisters in ihrer Falschheit nachgewiesen. Zwei große Verdienste rühmt die Lutherlegende dem Reformator nach, daß er der Christenheit die Schrift, und daß er ihr Christus wiedergegeben habe. In Wahrheit hat er jedoch die Heilige Schrift zur Schrift gemacht, mit andern Worten, des heiligen, des übernatürlichen, des göttlichen Charakters entkleidet. Und ebenso hat er Christus von seiner Höhe herabgezogen und seiner Entgöttlichung vorgearbeitet. Anstatt dessen hat er den Menschen über Gebühr erhoben, zu seinem eigenen Mittler, zum Werkzeug und Schöpfer des eigenen Heils erhoben.

33. Was die Heilige Schrift angeht, so ist nach dem bereits Gesagten kein weiteres Wort mehr nötig. Wenn nur das als objektives Wort der Schrift gelten kann, wovon einer „bei sich selbst im Gewissen fühlt", daß es Gottes Wort ist, dann ist der Mensch nicht bloß Richter über die heilige Schrift, sondern Schöpfer dessen, was er Wort Gottes nennt.

34. Und was das Heilswerk betrifft, so haben zweifellos jene recht, welche behaupten, nicht erst durch Schleiermacher sei die sogen. anthropozentrische Anschauung von der christlichen Religion eingeführt worden, sondern schon Luther habe den Menschen zum Mittel-

[1] Erl. 63, 157; Walch 14, 150.

[2] Sehr richtig sagt Döllinger, Luther als Bibelausleger sei eine der merkwürdigsten und wohl auch der rätselhaftesten Erscheinungen auf dem Gebiete der religiösen Psychologie (Die Reformation III, 156).

punkt der Rechtfertigung gemacht, so viel er auch von Christus rede. Und das vornehmlich aus zwei Gründen.

Er hat die Kirche als übernatürliche Heilsanstalt und als göttliche Autorität abgetan und alle ihre Heilsmittel als objektiv wirksam verworfen — der Kampf gegen die Lehre vom opus operatum ist dafür der beste Zeuge. An die Stelle der Kirche und der von Gott gesetzten Sakramente hat er den Menschen gesetzt.[1] Dieser nimmt also für sich alles das in Anspruch, was Christus im Evangelium seiner Kirche übertragen hat.

Schon dadurch ist Christus, der seiner Kirche alle seine Gewalt übertragen und deren Häupter ebenso gesandt hat, wie er vom Vater gesandt worden ist,[2] zur Seite geschoben.[3] Noch mehr. Er wird durch die Überhebung des Menschen von seiner Würde herabgezogen. Nicht mit Unrecht sagt Pfleiderer: „Wenn Luther lehrt, daß das Gläubigwerden des Menschen die Wirkung derselben Gottesoffenbarung sei, die in Christus erschienen ist, und daß der durch den Glauben freigewordene Christ seinem Nächsten durch die Liebe ein ebensolcher Christus und Heiland werden solle, wie Christus es ihm ward, so ist tatsächlich damit schon die Person Christi aus der Transzendenz des dogmatischen Mysteriums herausversetzt. Von da ist nur noch ein kleiner Schritt zu der Erkenntnis, daß das Göttliche in Christus nicht wesentlich verschieden war von dem in den Christen, also nicht eine zur menschlichen Natur hinzukommende Natur der zweiten Person in der Gottheit, sondern daß es die Wahrheit und Kräftigkeit des menschlichen Gottesbewußtseins war, die in ihm auf ursprüngliche und urbildliche Weise offenbar geworden ist, um sich von ihm aus allen Menschen mitzuteilen."[4]

35. Damit ist der letzte Schritt auf der abschüssigen Bahn dieser rein negativen Richtung getan. Weiter kann einer nicht mehr gehen, es sei denn, er entschließe sich, Bibel und Christentum vollständig zu leugnen. Soweit war Luther noch nicht gediehen. Diese Konsequenz blieb seinen späteren Schülern, den Erben seines Geistes, vorbehalten. Ihm genügte es, ihnen den Weg gezeigt und die Hindernisse hinweggeschafft zu haben.

---

[1] Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie[3], 736.
[2] Matth. 28, 18 ff. Joh. 17, 18; 18, 21.
[3] Vgl. Denifle I[1], 499; I[2], 520 f.
[4] Pfleiderer, a. a. O. 725.

Denn das ist das Eigentümliche an Luther, daß er überall nur Bresche legt, daß er nur die Fundamente untergräbt und die Stützmauern einreißt, aber weiter nichts getan haben will. Stürzt dann das Ganze ein, so ist er der Unschuldige, ja er zürnt und donnert über die, denen die baufälligen Trümmer bei der ersten Berührung auf den Kopf gefallen sind. Ob das bei ihm vom Mangel an folgerichtigem Denken stammt, ob von jener an Pompejus erinnernden Unschlüssigkeit des Willens, die wir später zu betrachten haben, ist nicht immer klar. Meistens wird es auf diese beiden Ursachen zugleich zurückzuführen sein.

36. Bisher haben wir die Lehre Luthers nur in ihren theoretischen Grundsätzen betrachtet. Wir würden aber unserer Aufgabe nicht vollständig genügen, wenn wir nicht auch die Grundzüge ihrer praktischen Ausgestaltung ins Auge faßten. Nach dieser Seite hin hat sie ihren wahren Charakter von Anfang an viel offener enthüllt und die Konsequenzen, die in ihr begründet waren, fast augenblicklich hervorgebracht, so daß wir hier nicht nötig haben, den inneren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung erst auf dem Wege langer Untersuchung nachzuweisen.

37. Der wesentliche Charakter der sogen. Reformation, die Erhebung des Menschen zur Autonomie, tritt auf diesem Gebiete nach drei Seiten hin gleichmäßig zu Tage, durch die Lehre vom Gesetz, durch die vom Gewissen und durch die von der christlichen Freiheit.

38. Das Gesetz, der Tyrann, der Stockmeister, zu dessen Sturz Luther seine ganze Kraft aufbietet, verstand er zunächst nur vom jüdischen Gesetz und vom Kirchengesetz, wie er sich ausdrückte, von den Menschensatzungen, von diesen beiden aber im weitesten Sinn und ohne jede Ausnahme. Dadurch war der Abgrund eröffnet, in den er versinken mußte.

Man kann und muß im Alten Testament unterscheiden zwischen den zeitweiligen Verordnungen, die sich auf die Form des äußerlichen Gottesdienstes und die Einrichtung des bürgerlichen Verhaltens beziehen, und zwischen den religiösen und sittlichen Gesetzen, die das Innere des Menschen regeln. Die ersten sind längst hinfällig geworden, die andern haben ewige Geltung. So hat es die Kirche und mit ihr die Theologie stets aufgefaßt.

Luther aber warf alles ohne Unterschied mit einem plumpen Schlag zu Boden. Damit sank für ihn alles und jedes Gebot, selbst der Dekalog.[1] Dadurch erhitzte er sich — er müßte ja nicht Luther ge-

[1] Erl. 48, 63. Gal. I, 113; II, 265 f. vgl. Denifle, Luther I², 679 f.

wesen sein — gegen den bloßen Gedanken an ein Gesetz bis zu dem Grade, daß er die Vorstellung, Christus sei Gesetzgeber für uns, trotz der ausdrücklichen Lehre Christi (Matth. 5, 17. f.) und des Apostels (Gal. 6, 2) mit aller Macht bekämpfte.[1]

Ebenso kann man am Kirchengesetz unterscheiden zwischen disziplinären Verfügungen, die aus den Zeitumständen hervorgehen und mit deren Änderung hinfällig werden, und zwischen Gesetzen, die das göttliche Gebot des Glaubens und die unveränderlichen Vorschriften für das christliche Leben kraft der Autorität, die Christus der Kirche übertragen hat, im Einzelnen erklären und feststellen. Verwirft einer also, wie es Luther tut, das kirchliche Gesetz in Bausch und Bogen, so hat er das göttliche Gesetz verworfen und die göttliche Autorität umgestoßen.

39. Erklärt er noch überdies daneben das Gewissen als die einzige Autorität, die der Mensch anzuerkennen hat, dann ist dieses zu seinem einzigen, unabhängigen Herrn gemacht. Nur in diesem Zusammenhang fassen wir die Bedeutung der Lehre Luthers vom Gewissen.

An sich kann man ja gar nicht eindringlich genug von der Pflicht reden, auf das Gewissen Rücksicht zu nehmen und jedes Gesetz um des Gewissens willen zu erfüllen. Nur muß das immer so verstanden werden, wie es die Schrift versteht. Ihr zufolge ist das Gewissen unser nächster und unmittelbarer Gesetzgeber in demselben Sinn, in dem die Kirche unser entfernterer und mittelbarer Gesetzgeber ist. Die Kirche gibt kein Glaubensgesetz und kein Sittengesetz aus eigenem Einfall, sondern sie erklärt nur den Sinn des allgemeinen göttlichen Gesetzes im einzelnen oder sie wendet es auf die besonderen Verhältnisse an. Dasselbe tut hinwiederum das Gewissen für jeden einzelnen Menschen sowohl bezüglich der göttlichen als der kirchlichen Gesetze. Wie also die kirchlichen Gesetze immer die göttlichen voraussetzen, so hat das Gewissen verpflichtende Kraft nur unter der Bedingung, daß es die göttliche und die kirchliche Gesetzgebung anerkennt, sich beiden Gesetzgebungen unterwirft und sich darauf beschränkt, diese zur Ausführung zu bringen.

Verwirft aber einer mit Luther die kirchliche Gesetzgebung, läßt er nicht einmal ein Gesetz Christi gelten, dann erhält die Berufung auf das Gewissen einen ganz anderen Sinn. Dann wird das Gewissen nicht bloß der nächste, sondern es wird der einzige Gesetzgeber für den Menschen. Und sagt einer vollends, das Gewissen solle gar nichts vom Gesetz denken noch wissen, denn durch das Gesetz würde es in seiner

[1] Denifle, a. a. O. I², 675 ff. 709 ff.

königlichen Würde nur verunreinigt,[1] das Gewissen sei niemand unterworfen, frei vom Gesetz,[2] selbst die zehn Gebote hätten kein Recht, das Gewissen zu schrecken,[3] dann liegt zum allermindesten die Gefahr nahe, daß die Selbstherrlichkeit des Gewissens nicht bloß als Gesetzlosigkeit, als Freibrief zum Laxismus und zum Libertinismus aufgefaßt werde, sondern daß sie zum Widerspruch wider das Gesetz, zur Gesetzwidrigkeit, zum baren Antinomismus ausarte.

40. Um das Maß voll zu machen, trat hinzu als drittes die Lehre von der Freiheit des Christenmenschen. Dieser Satz konnte nicht bloß mißdeutet werden, er mußte nach dem Gesagten falsch ausgelegt und falsch ausgebeutet werden.

Das ist ganz etwas anderes, wenn die Apostel sagen: Werdet nicht Knechte der Menschen! Sie haben so oft gesagt, jeder müsse die Obrigkeit ehren und achten, jeder müsse Gehorsam, Dienst und Steuer zollen, wem immer das gebühre, daß es wohl am Platze war, hinzuzufügen: Aber gehorchet als Freie, nicht als Sklaven, tut das Gebotene nicht aus Zwang, sondern mit voller Willensfreiheit, befolgt das Gesetz aus Liebe zur Gerechtigkeit um des Gewissens, um Gottes willen! Das bedeutet bei ihnen das Wort christliche Freiheit.

Was sollte jedoch dieses Wort für die bedeuten, denen man zuvor gesagt hatte, ein Gesetz gebe es nicht, ein Gebot sei nicht bloß unnütz, sondern es zu halten sei unmöglich,[4] Christus könne mit dem Gesetz zusammen nicht im Gewissen leben![5]

Die unvermeidlichen Folgen waren denn auch bald derartig, daß Luther genötigt wurde, gegen Mißverständnis und Mißbrauch seiner Lehre zu donnern. Indes vergeblich. Solang er selbst predigte: Ihr seid weit über alle Gesetze, was euer Gewissen anbelangt;[6] solang er erklärte, diese Freiheit sei ein gewaltiger Schutz und Schild gegen die Tyrannei des Papstes;[7] solang er beteuerte, die Freiheit des Christen bestehe darin, daß dieser mit Gesetzen, Regeln und Werken nicht könne gebunden werden, um vor Gott gerecht dazustehen, das äußerliche Leben mit der Haltung des Gesetzes komme hiebei nicht in Betracht,[8] solang, sagen wir, mußte

[1] Gal. I, 178.
[2] Op. Exeg. lat. 23, 100.
[3] Gal. II, 265.
[4] Denifle, Luther I², 689 f.
[5] Förstemann I, 392; II, 135. Erl. 58, 117, 325.
[6] Gal. II, 349.
[7] Gal. II, 286.
[8] Erl. 12², 446.

er es sich gefallen lassen, daß seine Anhänger dachten: Wenn das Gesetz mein Gewissen nicht bindet, wenn ich durch die Haltung des Gesetzes vor Gott nichts gewinne, so verliere ich auch nichts vor ihm durch die Nichtbeobachtung, und halte ich das Gesetz äußerlich um äußerlicher Rücksichten willen, so bindet mich weder die Rücksicht auf Gott noch auf das Gewissen, es zu erfüllen, wo jene äußerlichen Gründe fehlen.

41. Niemand kann verkennen, daß diese Grundsätze, auch wenn sie nur auf dem Papier niedergeschrieben werden, eine beständige Versuchung sind für Menschen, die mit ihrem Gewissen nicht hoch über einer solchen Lehre stehen. In die Praxis eingeführt sind sie aber geradezu eine Anleitung zur Zuchtlosigkeit und eine systematische Verderbung des Charakters.[1]

42. Die Verantwortung hiefür trifft Luther um so schwerer, als er die Folgen aus seiner Lehre an dem Vorgang des Wicliffismus leicht hätte ermessen können. „Unter dem Vorwand dieser Freiheit, schrieb längst vor ihm Thomas Netter, bringt Wicliffe fast die ganze Kirche in Auflösung; die Gesetze werden für abgeschafft erklärt, die äußerliche Buße als überflüssig erachtet für jeden, der sich dagegen wehrt; die Ehe wird aufgelöst, daß eine Zügellosigkeit einreißt, wie sie selbst unter Heiden nicht erhört ist; wovon der Psalmist (31, 9) sagt, daß man ihm Zaum und Gebiß anlegen müsse, der wird freigegeben und der Unsicherheit anheimgestellt, so daß der Mensch unstet wie Kain umherirren und mit Horaz sagen kann: Ich schwöre auf keines Lehrers Wort, und wohin mich der Sturm verschlägt, dort bin ich zu Gast.[2] Nein, das ist nicht die Freiheit, wie sie die Heiligen verstanden haben. Diese hielten es für Herrschaft, Christo zu dienen. Von Christus und seinem Dienste frei sein, das aber ist zwar Freiheit, jedoch eine böse und sündhafte, wie Ambrosius

---

[1] In der Schilderung von den Früchten der Reformation sagt Erasmus u. a.: „Circumspice populum istum Evangelicum ... Ego tibi multos ostendam, qui facti sunt seipsis deteriores ... Excussum est jugum humanarum constitutionum, sed ubi sunt, qui submiserunt cervicem suavi jugo Domini? ... Novam libertatem Evangelicam, impune facere sentireque quod cuique libitum est ... Jam vereor, ne sub isto nomine multi nobis oriantur pagani ... Atque interim isti jactant liberatas conscientias (1706. X, 1578. sqq.) Auch Melanchthon sagt: Servitutem eo modestius feramus, quia praetextu libertatis christianae nimium abusi sumus omnes ... Nec propterea amittitur libertas christiana, si recte docebimus (C. Ref. VII, 324 sq.). Von der großen Menge sagt er, sie stürze sich blind auf das Evangelium, cum existimant, Evangelium esse rectam et compendiariam viam ad obtinendam licentiam, quae omnia onera excutit (C. Ref. V, 725. Ebenso I, 703.)

[2] *Horat.* Epist. 1, 1, 14. 15.

sagt.[1] Eine solche Freiheit geht über die der Mohammedaner hinaus, denn sie entbindet den Menschen von der Pflicht, zu gewissen Stunden zu beten, zu fasten, die Gesetze zu halten, an gewissen Tagen die Tempel zu besuchen und von so vielem andern, alles unter dem Vorgeben, daß dies der Freiheit im Herrn widerspreche."[2]

Diese Vorwürfe treffen Luther auf das Wort. Das ist allerdings eine so schwere Anklage, daß einer wohl wissen muß, was er tut, wenn er sie auszusprechen wagt. Leider ist es nur allzu leicht, die Belege für ihre Richtigkeit zu erbringen, denn Luther hat uns in diesem Stücke selbst die Mühe der Beweisführung erspart. Der kleine „Unterricht der Beichtkinder", vielleicht das verwerflichste Buch, das er geschrieben hat, sagt uns genug und mehr als genug.

43. Die Grundsätze über die Seelenleitung, die Luther allenthalben ausspricht, sind sonst schon im allgemeinen sehr beklagenswert. Insbesondere verdient er allen Tadel vom Standpunkt der Pädagogik aus dafür, daß er seinen Christen die Selbstherrlichkeit sogar in der Beichte zuspricht. Daß er es jedem anheimstellt, ob er beichten wolle oder nicht, das ist ja erklärlich auf grund seiner ganzen Richtung. Daß er ihm aber auch dann noch, wenn er sich zur Beichte entschließt, das Recht zuspricht, zu beichten, was ihm zusagt, und daß er ausdrücklich die Verpflichtung leugnet, alle Sünden zu beichten, das ist unter allen Umständen zu verurteilen. Auf diese Weise wird die Beichte zu einer Schule der Unaufrichtigkeit, der Halbheit, des Eigensinnes. Wenn eine Hintertüre das ganze Haus verdirbt, wie das Sprichwort sagt, so verdirbt dieser geistige Hinterhalt unstreitig den ganzen Menschen.

Und selbst das ist Luther noch nicht genug. In dem genannten Unterricht ermutigt er die Christenmenschen, ketzerische und sonstwie gefährliche Bücher zu lesen, auch wenn Bischöfe und Beichtväter ihnen das untersagen, und leitet sie dann an, wie sie in der Beichte mit dem Beichtvater verhandeln sollen. „Lieber Herr, sollen sie zu ihm sagen, ich bin nit kummen zur beicht, daß ihr mich bestricken, sondern lösen sollt." — Als ob der Beichtvater nicht auch das Recht und die Pflicht zu binden hätte! Indes, wenn er sich hierauf beruft, soll man ihm abermals antworten: „Lieber Herr! Ihr seid ein Beichtvater und nicht ein Stockmeister. Mir gebührt zu beichten, was mich mein Gewissen treibt; euch gebührt nicht zu treiben, euch gebührt nicht zu forschen meine Heimlichkeit, ihr möchtet wohl (sonst) forschen, wie viel Pfennig ich im Beutel hätt. Schweig

[1] *Ambros.*, De Jacob et vita beata l. 1, c. 3, n. 11. 12 (P. L. 14, 633).

[2] *Thomas Waldens.*, Doctrinale. Venet. 1571. III, fol. 45, col. 2. 3.

ich etwas, das ich weiß, so steht die Fahr (Gefahr) bei mir; was geht es euch an? Gebt mir meine Absolution, die ihr mir schuldig seid und hadert . . . mit wem ihr wollt."[1] Hierauf unterrichtet Luther die Beichtväter, sie sollten nicht ins Gericht Gottes eingreifen; diesem seien die Heimlichkeiten der Herzen vorbehalten. Niemand solle man zwingen, sein Gewissen zu öffnen. Das sei eine Anmaßung, wie die von Luzifer. Wo der Mensch nicht absolviere, da absolviere Gott.[2] Wolle also der Beichtvater nicht absolvieren, so solle der Christ „fröhlich und sicher sein der Absolution" und „den Beichtvater achten als einen Räuber und Dieb, der uns nimmt und vorhält das Unsere", und solle „das Sakrament darauf empfangen ohne alles Scheuen".[3] Gibt aber der Priester das Sakrament nicht, „so laß fahren Sakrament, Altar, Pfaff und Kirchen . . . Du bist nicht der erste, wirst auch nicht allein, noch der letzte sein, der um Gottes Wortes willen verfolgt wird. Christus sagt: Selig seid ihr, wo ihr verfolgt werdet um der Gerechtigkeit willen."[4]

Über derartige Seelenführung kann man nur stillschweigend hinweggehen. Hier wäre jedes Wort der Erläuterung eine Abschwächung. Es würde aber auch umgekehrt jeder Versuch, die Tragweite dieser Worte abzuschwächen, nur dazu dienen, ihre furchtbare Bedeutung in helleres Licht zu stellen.

44. Was die Verantwortung Luthers bei dieser Irreleitung der Gewissen vermehrt, das ist die Tatsache, daß er sonst wieder auf die Macht des Gewissens spekuliert, wo er für sich daraus Vorteil ziehen kann. Diesen Schachzug vollzieht er ganz besonders in der „Warnung an seine lieben Deutschen". Wenn du zum Papsttum hältst, sagt er, so würdest du, selbst in dem Fall, daß „unsere Lehre nicht recht wäre", dich „teilhaftig und schuldig machen vor Gott aller Greuel, die im ganzen Papsttum begangen sind und fort begangen werden. Kurz, es ist die grundlose Hölle hier selbst mit allen Sünden, welcher du mußt teilhaftig werden."[5] Und nun folgt Paragraph auf Paragraph, worin er alle Greuel der Päpste, der Kardinäle, der Bischöfe, der Doktoren, der Pfaffen, der Mönche, der Nonnen aufzählt, immer mit der gleichen Nutzanwendung: „Du mußt helfen, daß niemand die zehn Gebote, das Vaterunser, den Glauben wisse, denn so ists vorhin gewest. Du mußt helfen, daß niemand

[1] Weim. 7, 291. Erl. 24, 204.
[2] Weim. 7, 292 f. Erl. 24, 205 f.
[3] Weim. 7, 295. Erl. 24, 207.
[4] Weim. 7, 295 f. Erl. 24, 207.
[5] Erl. 25, 31.

von der Taufe, Sakrament, Glauben, Obrigkeit, Ehestand, noch vom Evangelio etwas lerne.... Du mußt helfen, daß niemand auf Christum sein Trauen und Trost setze"; [1] u. s. f., u. s. f. „Und was soll ich viel erzählen? Du mußt helfen, Christi Wort und ganzes Reich verstören und dem Teufel sein Reich wieder bauen". [2] Und sollte das alles noch nicht die gehoffte Wirkung tun, so hat Luther noch einen letzten Gewaltschlag in Bereitschaft, mit dem er auch die härtesten Gewissen weich zu machen hofft: „Ich habe das meine getan, euer Blut sei auf euerem eigenen Kopf!" [3] „Wer stinken will, der stinke, wer verloren sein will, der sei verloren, sein Blut sei auf seinem Kopf." [4]

Ein Seelsorger eigentümlicher Art! Er erinnert fast an jene, die zum Apostel, da er sah, wohin sie ihn geführt hatten, die kalten Worte sprachen: Das ist deine Sache! Was geht das uns an? (Matth. 27, 4). Auf jeden Fall gehört kein geringer Mut dazu wohl aber die Entschlossenheit, sich auf jeden Ausgang zu rüsten, wenn man sich einem derartigen Führer anvertrauen will.

45. Neben diesen grundsätzlichen Verirrungen und Irreführungen sind alle weiteren Fälschungen des christlichen Heilsweges im einzelnen verhältnismäßig untergeordneter Art. Wenn die Sünde, wie Luther lehrt, trotz aller Zurechnung der Verdienste Christi im Menschen bleibt, wenn wir uns um die Erfüllung des Gesetzes schon deshalb nicht zu kümmern brauchen, weil es ja Christus statt unser erfüllt hat, wenn die Begierlichkeit unbesiegbar ist, wenn der freie Wille in allen Dingen des Heiles tot und unbeweglich ist, was sollen hier die christlichen Grundsätze vom beständigen Kampf gegen die Sünde und ihre Nachwirkungen, von der Aszese, insbesondere von der Abtötung des Hanges zum Bösen und der Leidenschaften, von der Pflicht des beständigen Fortschreitens in der Tugend, vom Beten ohne Unterlaß, von dem Streben nach Vollkommenheit? Das alles sind Worte, deren bloßer Klang schon verletzend auf die Herzen wirkt, wenn sie sich der Leitung Luthers übergeben haben. Zu eben diesem Zweck hat er ja alle die häßlichen Worte Pharisäismus, Pelagianismus, Selbstgerechtigkeit, Plappern und Plärren und so viele andere erfunden, um jeden von vornherein mit Widerwillen gegen die Mahnung zur Nachahmung der Abtötung Jesu Christi und seiner Vollkommenheit zu erfüllen.

---

[1] Erl. 25, 48.
[2] Erl. 25, 49.
[3] Erl. 30, 13.
[4] Erl. 24, 379; 26, 209.

46. In der Erfindung dieser Schlagwörter war Luther kaum ganz ohne Berechnung. Die Kraft dieser Waffe war ihm wohl bekannt. Er wußte sehr genau, daß man mit einem einzigen derartigen Kraftwort mehr ausrichtet, als mit einer langen Abhandlung. Im Schmieden und in der Anwendung davon erwarb er sich deshalb in kurzem eine Meisterschaft, in der es ihm wenige gleichtun werden. Die Virtuosität hierin hat ihm zur Durchführung seiner Absichten zum mindesten ebenso viel genützt, wie seine ganze übrige Tätigkeit.

Es genügt uns, ihm bis hieher gefolgt zu sein. Wir wollten nur die allgemeinen Grundgedanken dessen feststellen, was Luther gelehrt hat, und zeigen, von welchen Gesichtspunkten geleitet er zu seinen Ergebnissen gelangt ist. Mehr interessiert uns hier nicht, da wir einzig den kritischen Geschichtschreiber machen. Die „hochgradige Aufregung", die Walther an Denifle entdeckt hat,[1] ist uns vollständig fremd. Wir betrachten das Unglück, das Luther eingeleitet hat, als fertig und einer Vergrößerung unfähig. Darum kann es uns, solang wir nur den Historiker spielen, so kalt lassen wie der kühne Versuch Walthers, nachzuweisen, daß Luther das Ansehen der Bibel nicht untergraben habe.

47. Eine Beobachtung wird sich aber jedem Leser bei den letzten Ausführungen aufgedrängt haben, die merkwürdige Tatsache, daß gerade Luther, der sonst den Menschen so sehr herabwürdigt und unfähig zu allem Guten schildert, ihn wieder so übermäßig hinaufhebt. Dies führt uns zu einer weiteren Untersuchung über die Psychologie Luthers.

Denifle zeigt sich mehrmals verwundert und empört darüber, daß Luther in seiner Lehrentwicklung sich so oft und so arg widerspreche.[2] An dieser Tatsache ist nun freilich nichts zu mäkeln. Jedoch ist leicht zu zeigen, daß daran nichts zu verwundern, sondern daß der Widerspruch bei Luther eine unvermeidliche Sache ist.

48. An Widersprüchen, mitunter an argen, ist kein Mangel.[3]

---

[1] Walther, Für Luther wider Rom, 100.

[2] Vgl. Denifle, Luther I[1], 625. 709. I[2], 79. 656. 742.

[3] Bereits im J. 1524 hält Johannes Fabri, der Generalvikar von Konstanz, Luther 37 Widersprüche vor und sagt dazu: Sed ea res, dum toties contraria dicis ac destructa aedificas et denuo aedificata destruis, non parum tuam auctoritatem minuit. (Malleus in haeresim Lutheranam, Colon. 1524, fol. 86[a] sqq.) Bekanntlich hat Cochläus im „Septiceps Lutherus ubique sibi suisque scriptis contrarius" diesen Gegenstand gründlich behandelt. Fabri selbst schrieb später: „Antilogiarum M. Lutheri Babylonia". Mit Recht nennt Eustachius de Zichenis (Errorum M. Lutheri confutatio; ed. Pijper, Primitiae Pontificiae p. 246) Luther einen Proteus — mit mehr Recht, als Luther den Erasmus so genannt hat.

Luther schilt auf die Scholastik, daß es kaum ärger geschehen könnte, und kennt von ihr wahrscheinlich nur fünf oder sechs Vertreter, folgt aber unter diesen gerade den unzuverlässigsten Theologen, den Vertretern der ausartenden Scholastik. Er baut alles Heil auf den Glauben und kommt nicht bloß nie zu einer klaren Auffassung davon, was der Glaube ist, sondern verwickelt sich immer mehr in die heilloseste Verwirrung zwischen Überzeugung, Einbildung und Hoffnung.[1] Er predigt die evangelische Freiheit und überhäuft alle, die sich die Freiheit wahren, die evangelischen Räte zu befolgen, mit den ungebührlichsten Beschimpfungen. Er rühmt sich, die Ehe der Verachtung entrissen zu haben, in der sie bisher unter der Herrschaft des katholischen Systems gelitten habe, und entkleidet sie ihres sakramentalen, ja ihres religiösen Charakters und macht sie zu einem politischen Institut und einer rein bürgerlichen Angelegenheit.[2] Er behauptet, dem Weib seine Würde zurückerstattet zu haben und erniedrigt es mit Worten, die wir nicht wiedergeben, zu einer Maschine für Kindergewinnung,[3] und macht es recht- und wehrlos durch die Einführung der Ehescheidung. Seine widerspruchsvollen Äußerungen über den Glauben,[4] seine Vorwürfe über den angeblichen Pelagianismus der Kirche, wenn sie menschliche Mitwirkung beim Werk der Rechtfertigung verlangt, seine Aussprüche über die Liebe und ihre Stellung im Heilswerk verwickeln ihn in einen Knäuel von Widersprüchen, die Denifle ausführlich beleuchtet hat. Luther hält den Stand der Sünde und den der Gnade für vereinbar, er denkt es möglich, daß einer gerecht und ungerecht zugleich sei — hier folgt er wieder den Nominalisten —, er fördert den Laxismus im Leben und predigt den Rigorismus in der Lehre. Und so könnten wir noch eine lange Reihe weiterführen. Doch über diesen Punkt streitet ohnehin niemand mehr, als die gelichtete Schar jener seltsamen Getreuen, die sich um so mehr bemühen, jedes Wort und jede Handlungsweise des Reformators zu verteidigen, je weniger sie selber daran denken, seiner Lehre zu folgen.

49. Soviel über die Tatsache. Nun zur Erklärung. Wir haben bereits gesagt, daß daran nichts zu verwundern ist. Zu verwundern wäre es, wenn es nicht so gekommen wäre.

[1] Über die hieraus entstehende Begriffsverwirrung handelt sehr gut *Pighius*, Controversiae I, fol. 112 b ff

[2] Über die rohe Auffassung von der Ehe bei Luther s. Borreiter, Luthers Ringen mit den antichristlichen Prinzipien der Revolution, 405 ff.

[3] Denifle, Luther I², 268 ff. 276 ff. Die Bemühungen Walthers (a. a. O. 675 ff.) mögen das Ärgernis etwas mildern, können es aber nicht wegschaffen.

[4] Vgl. Lommatzsch, Luthers Lehre, 379 f.

Der vornehmlich negative Charakter, den Luther seiner Theologie gab, macht das leicht begreiflich. Von einem System war bei ihm keine Rede, ehe er Reformator wurde. Seine Theologie war sehr mager, seine Philosophie war es noch mehr. Die wenigen Nominalisten, die er kannte, hat er kaum je im Zusammenhang gelesen, nicht einmal seinen „lieben Meister", den verwegenen Ockam traurigen Andenkens. Von den Vätern hatte er früher schwerlich viel gesehen, später suchte er — ähnlich wie ehemals Berengar — in ihnen, zumal in Augustin, nach zu dem Zwecke, um Belege für seine neuen Meinungen zu finden, dazu waren sie ihm noch gut. Seine neuen Meinungen aber bildete er, wie wir gesehen haben, unter dem Einfluß des ausdrücklichen Gegensatzes zur bisherigen Theologie aus. Das war das einzige Erbstück, das er aus der verfallenden Scholastik, aus dem Nominalismus, gerettet hatte, der Grundsatz, immer und überall die allgemeine Lehre der Theologie zurückzuweisen und im Widerspruch gegen sie so weit zu gehen als möglich. Dieses Erbstück hütete er treulich und wucherte damit nach Kräften.

Um das Unheil voll zu machen, kam er noch mit der Mystik in Berührung. An sich wäre das ihm ja ebenso zu raten gewesen wie jedem Lehrer. Aber wenn sich einer ohne tüchtige philosophische Schulung und ohne gründliches theologisches Wissen auf dieses Gebiet begibt, wird es ihm leicht zum Verderben, zumal wenn er sich gleich auf das Feld der mittelalterlichen Mystik wagt.[1] Die nachtridentinische Mystik, ausgebildet von den großen Theologen des 16. und des 17. Jahrhunderts in der ganzen Schärfe und Sicherheit jener bewunderungswürdigen Zeit, kann einem ernsten Schüler sogar einen Ersatz für das tiefere Studium der Glaubenslehre bieten. Die Mystik vor der Reformation läßt es aber daran nur allzu sehr fehlen, und ergeht sich häufig in Vorstellungen und Ausdrücken, die nicht ohne Gefahr sind, wenn einer nicht aus dem Schatze seines theologischen Wissens bei jedem Wort die richtige Einschränkung und Auslegung zu geben im stande ist. Wo es daran fehlt, da kann sie

[1] Es ist schon gut, wenn Gerson mit seiner Schule sagt, zur Mystik bedürfe es keiner tiefen theologischen Wissenschaft, denn sie sei allen zugänglich, auch den Ungebildeten, zumal aus dem weiblichen Geschlecht; weit entfernt davon, daß sie die scholastische Wissenschaft voraussetze, ergänze und ersetze sie diese und führe tiefer in die Erkenntnis der göttlichen Dinge ein, als das trockene Schulwissen. Mit Abrechnung jener Einseitigkeit, die Gerson überall in Dingen der Mystik anhängt, kann man das gelten lassen, wenn der Mystiker unter der sichern Leitung eines sowohl in der scholastischen wie in der mystischen Theologie gründlich geschulten Führers steht. Sonst sind die Verirrungen oft haarsträubend, wie die Geschichte zeigt.

leicht aus der Unklarheit in Glaubenssachen zur vollen Verwirrung, aus der Zweideutigkeit zu Irrtümern führen. Das war bei Luther der Fall. Bei ihm war die Beschäftigung mit der „Deutschen Theologie" und mit Tauler eine neue Gefahr, wenn nicht für den Glauben, so doch für die Glaubenslehre.

So kam er rasch über deren Grenzen hinaus. Seine Vorbilder — Ockam zumal ist hierin typisch — waren gründlich geschult und wußten deshalb, bis wie weit sie allenfalls gehen konnten. Sie gingen dann auch bis auf die äußerste Schneide, da aber machten sie plötzlich Kehrt und spielten wieder den Orthodoxen. Derlei feine Fechterwendungen waren Luther unzugänglich. Wenn er sich einmal ihnen nach auf diesen Weg begeben hatte, dann wurde sein Schritt so schwer und plump und sein Dauerlauf so ungestüm, daß es keinen Halt am Rande des Abgrundes und keine Schwenkung mehr gab.

Doch nicht dies ist es, was uns hier interessiert, sondern seine Widersprüche. In diesen war er, soweit seine Kräfte reichten, der gelehrrige Schüler Ockams, der in Widersprüchen groß war über alle Großen, so groß, daß oft niemand weiß, was er leugnet und was er annimmt. Kaum gibt es einen Schriftsteller, dessen wahre Meinungen darzustellen so schwierig ist, wie Ockam. Darin kommt ihm selbst Luther nicht gleich. Dieser leistet zwar auch etwas an Widersprüchen, er weist aber seinem Vorgänger gegenüber zwei Unterschiede auf. Einmal drückt er sich allenthalb mit Lutherischer Entschiedenheit aus, diesen Vorzug spricht ihm kein Mensch ab. Und dann fällt er in seine Widersprüche ohne es jemals zu ahnen, während der überlegene Ockam mit größter Schlauigkeit und Berechnung sagt, was er zu sagen für gut findet, und uns plötzlich im Dunkel stehen läßt, wie Rübezahl, wo ihm das gelegen ist. Ihm gegenüber erweckt Luther bei seinen Verirrungen Mitleid. Wäre nicht seine Hartnäckigkeit, man könnte ihm oft die Teilnahme nicht versagen, weil man sieht, mit welch linkischer Schwerfälligkeit er von einem Irrtum zum andern trottet, beinahe als müßte es so sein.

50. Das hindert aber nicht, daß seine Lehren Irrtümer sind und daß sie sich nach echter Irrtümer Art oft arg widersprechen. Ist das schon so die Natur des Irrtums, so ist es bei ihm doppelt begreiflich.

Wir haben ein ganz verwandtes Beispiel an der Geschichte des Jansenismus, zumal an seinem geistigen Vater, an Michael Bajus. Zweifellos war dieser ein ganz bedeutender Theologe. Nichtsdestoweniger ist seine Lehre ein Gewebe von solchen Widersprüchen, daß man sich frägt, wie ein solcher Mann in solche Verirrungen stürzen konnte. Und wie er,

so der Jansenismus allgemein, der doch wahrhaftig Männer von den größten Gaben berückte.

Wie ist dies zu erklären? Sehr einfach und natürlich. Bajus, Jansenius, Saint-Cyran und so viele andere, sie alle hatten, möchte man sagen, kein anderes theologisches Prinzip als den Haß gegen die Scholastik.[1] Darin stimmten sie völlig zu Luther. Caeterum autem censeo, Scholasticam esse delendam, diesen Satz kann man bei ihnen allen als die Seele ihrer Theologie bezeichnen.[2] Was der einstimmigen Lehre des theologischen Chorus zuwider war, das trug für sie um eben dieses Grundes willen den Stempel der Gewißheit. Daher ihre Irrtümer, daher die Widersprüche, in die sie sich verwickelten. Und sie kannten und benutzten doch wenigstens noch die Väter, dieser Ruhm bleibt ihnen ungeschmälert. Aber sie lasen deren Worte nicht mehr unbefangen, sondern nur durch die Brille ihres Hasses gegen die Scholastik. Die

---

[1] Die Gründe, aus denen dieser Haß gegen die Scholastik stammt, können hier nicht eingehend erörtert werden. Bei denen, die vom katholischen Glauben abgefallen sind, sowie bei denen, die sich wenigstens freie Bewegung in Glaubenssachen verschaffen wollen, stammt dieser Haß einerseits daher, daß sie mit vollem Recht in der klaren, logischen Darstellung der Scholastik eines der hauptsächlichsten Hindernisse für ihre auflösenden Bestrebungen finden, anderseits von ihrem Gegensatz zur Tradition, deren Zeuge die Scholastik für die späteren Zeiten ebenso ist wie die Patristik für die früheren. Ist nur erst der Zusammenhang der ununterbrochenen Lehrbezeugung für die späteren Jahrhunderte zerrissen, dann wird man mit der älteren, entfernteren, ohnehin vielfach nur stückweise erhaltenen Lehre des Altertums leicht fertig. Ohne Zweifel waren bei Luther diese beiden Gründe nach seinem Abfall wirksam, wenn er sie vielleicht schon selber nicht ganz klar faßte. Aber er trug die Abneigung gegen die Scholastik auch schon vor der Katastrophe mit sich herum, und gerade sie war eine der Hauptursachen, die zu ihr führten. Und ebenso ist es bei so vielen anderen, die ja weder den Glauben wegwerfen noch die Kirche verlassen, sondern sich nur innerhalb der unvermeidlichen Schranken so frei als möglich bewegen und am äußersten Rand bis über den Abgrund hinausbeugen wollen. Bei diesen liegt der Grund zunächst in der Abneigung gegen alle feste Lehrdarstellung, — eine Abneigung, die nicht selten an die modern-protestantische Verwerfung der Formeln und der Formen oder an die verführerische Vorliebe einer ungesunden Mystik für verschwommene und sentimentale fromme Phrasen streift. Sehr häufig aber wird der letzte Grund der sein, den Sokrates für die Verirrungen des Nestorius abgibt: καὶ τοῦτο πέπονθεν ὑπὸ ἀμαθίας πολλῆς. Φυσικὸς γὰρ εὔλαλος ὤν, πεπαιδεῦσθαι μὲν ἐνομίζετο, τῇ δὲ ἀληθείᾳ ἀνάγωγος ἦν, καὶ τὰς τῶν παλαίων ἑρμηνέων (falsch ἑρμηνεύων) βίβλους ἀπηξίου λέγειν. Τυφούμενος γὰρ . . . οὐκ ἀκριβῶς προσεῖχε τοῖς παλαίοις, ἀλλὰ πάντων κρείττονα ἐνόμιζεν ἑαυτόν. (*Socrat.* Histor. Eccl. l. 7, c. 32. Migne, P. Gr. 67, 809 c. *Nicephorus* Call. Histor. Eccles. l. 14, c. 32. P. Gr. 146, 1161 b) Bei Luther trifft dies sicherlich zu.

[2] Weiß, Die religiöse Gefahr[3], 493.

Väter mußten ihnen Zeugnis gegen die Scholastik ablegen, sie mochten wollen oder nicht. Auf diese Weise wurde Augustinus unter ihrer Feder der Vater des verbissensten häretischen Systems. Jedes Wort, das sie aus ihm anführten, hatte ihren Sinn, nicht den, den er aussprechen wollte. So kam es, daß die Kirche gezwungen wurde, Sätze zu verwerfen, die fast buchstäblich aus Augustin genommen waren. Die Verurteilung traf eben nicht Augustin, sondern Quesnell, der seine Lehren in die Worte des Heiligen gekleidet hatte. Auf diese Weise widersprach Augustin dem Augustin, der heilige Augustinus dem Augustin von Jansenius. Auf diese Weise wurde ihr ganzes Lehrgebäude ein Konglomerat von Gegensätzen, die sogar der Kirche das Forschen nach dem wahren Inhalt ihrer Häresie so überaus schwer machten, die auf der andern Seite ihnen selbst durch Jahrhunderte die bequeme Ausflucht ermöglichten, man habe sie falsch verstanden. Der ärgerliche, nie zu beendende Streit über die sogen. facta dogmatica liefert den Beweis zu dem Gesagten.

In dieselbe Bahn wurde Luther gedrängt, nachdem er sich einmal auf den gleichen ablehnenden, kritisierenden, verneinenden Standpunkt gestellt hatte.[1] Dadurch wurde seine ganze Theologie rein polemisch. Positive dogmatische Feststellungen gibt er nicht zum besten und kann sie nicht zum besten geben. Schon daraus folgt, daß man ihm, wie bereits gesagt, nie die Erhaltung eines christlichen Dogmas, etwa des Glaubens an die Gottheit Jesu Christi, als Verdienst zurechnen kann. Wenn er manche Sätze der Offenbarung nicht angriff, so hatte das seinen Grundsätzen zufolge und gemäß seiner persönlichen Haltung nur provisorische Bedeutung. Niemand konnte dafür gut stehen, daß er sie morgen noch würde gelten lassen, er selbst auch nicht.

51. Dadurch ist in seine Theologie und in die seiner Nachfolger und Schüler jene vollständige Unsicherheit und Unbeständigkeit hineingetragen worden, die, wie bereits früher bemerkt, ihr Merkmal von Anfang an war, die sich aber erst in späteren Zeiten, in der jüngsten zu allermeist, so abschreckend kundgegeben hat. Der „wetter-

[1] Ebenso seine Nachfolger. Man fragt sich oft bei protestantischen Theologen, wie sie auf so leere, nichtssagende Deklamationen über katholischen Glauben und katholisches Leben verfallen können. Hier ist die Erklärung hiefür. S. z. B. Hering, Die Mystik Luthers, 89. Loofs, Symbolik I, 195. 200 ff. 337 ff. Dorner, Gesch. der protest. Theologie, 33 ff. 38 ff. Protest. Real-Enzykl. VI³, 636; VII, 262. Schmidt, Handbuch der Symbolik² 304, worüber bei Denifle, Luther I², 878. Ihnen eifert Hunzinger nach mit seinem „Furchtproblem in der kathol. Lehre".

hahnische Geist" Luthers, um mit dem Markgrafen Jakob von Baden zu reden,[1] ist hier erblich und seßhaft geworden. Es ist alles bodenlos und darum unberechenbar.[2] Von einem positiven Fundament für den Glauben und die Glaubenlehre ist ebenso wenig die Rede, als von einer festen oder gar von einer bleibenden Richtschnur für deren Behandlung. Ein Gesetz für die Auslegung des Wortes Gottes lasse ich nicht gelten, hat Luther gesagt. Solang die von ihm begründete Geistesrichtung fortdauert, muß es auch bei diesem obersten Grundsatz bleiben.[3]

Eine positive, eine bleibende, eine verpflichtende Richtschnur gibt es im Protestantismus nicht und kann es nicht geben, weder für die Theologie noch für den Glauben. Es gibt nur eine Warnungstafel, auf der die Worte stehen: Hier besteht Gefahr, katholisch zu werden. In diesem Stück ist die Schule Luthers dem negativen Charakter des Meisters treu geblieben. Das Wort katholisch ist zum Schreckruf geworden, ärger als der Wauwau für die kleinen Kinder. Lieber Sozialdemokratie und Anarchismus als ein Zusammengehen mit den Katholiken. Den Mohammedanismus kann man begreifen und den Buddhismus sogar liebgewinnen, aber bei dem Vorwurf des Katholisierens erbleicht der Mann und löst das Weib die Schleusen seiner Zunge. Der Bibelforscher, dem vor seinem Zerstörungswerk zu grauen beginnt, der Dogmatiker, dessen Gewissen über die Vernichtung des Glaubens unruhig zu werden droht, der Pastor, dem bange wird über die Zunahme der Religionslosigkeit, sie alle fallen wie gelähmt in das alte Elend zurück, sobald sie den Ruf im Innern vernehmen: Nimm dich in acht, am Ende wirst du katholisch! Das einzige Wort katholisch genügt, um das beunruhigte Gewissen zum Schweigen, um die bessere Erkenntnis zum Erlöschen, um den festen Willen zur Besserung wieder ins Schwanken zu bringen. „Daß wir Protestanten römisch katholisch würden, daran ist vernünftigerweise nicht zu denken. Denn solang der göttliche Geist uns

---

[1] S. Räß, Die Konvertiten III, 140.

[2] Ganz wie Hilarius von den Arianern sagt: Forma fidei certa est, sed quantum ad haereticos omnis sensus incertus est. (De Trinit. l. 2, n. 5.)

[3] Diese Wetterwendigkeit bei Luther und seinen Nachfolgern war ein Hauptgrund für die Umkehr mancher Konvertiten. Zeugen sind Georg Witzel (Räß, Die Konvertiten I, 267), Kaspar Frank (II, 28 ff.), Sebastian Flasch (II, 258), Graf Ulrich von Helfenstein (II, 523), Markgraf Jakob von Baden (III, 140 ff.), Johannes Haren (III, 594), Thomas Veith (IV, 9 f.), Angelus Silesius (VII, 11), Andreas Fromm (VII, 352 ff.), Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg (IX, 160), Karl Friedrich von Gerault (X, 610 f.)

beisteht, geben wir unsere aus Gottes Wort geschöpfte religiöse und sittliche Überzeugung nicht auf", sagt einer der entschlossensten Stimmführer des modernen Protestantismus.[1] Möchte nur er oder irgend einer uns sagen können, welches diese Überzeugung sei! Möchte es nur gelingen, wenigstens zwei zur gleichen Überzeugung zu bringen! Möchten sie nur bei dem bleiben, was sie einmal ihre Überzeugung genannt haben! So aber stehen wir ihnen ratlos gegenüber. Was sie wirklich glauben, das können sie so wenig sagen wie wir. Das einzige, dessen wir gewiß sind, ist dies, daß sie immer anders denken und sprechen als wir Katholiken.

52. Das macht aber schon die rein geschichtliche Behandlung der Lehre Luthers so überaus schwer. Allerdings unterscheidet sich Luther, wie bereits gesagt, sehr zu seinem Vorteil von der Unfaßlichkeit sowohl der Jansenisten als seiner heutigen Jünger. Von der Verschmitztheit, der Pfiffigkeit und der dialektischen Gewandtheit, wodurch sich der Jansenismus, diese geriebenste aller Häresien, nahezu unnahbar gemacht hat, besaß Luther keinen Faden. Und die unerreichbare Fertigkeit im Nebelmachen und im Wortedrechseln, die das Charisma des heutigen Protestantismus bildet, war ihm ebenso unzugänglich. Über sie wäre er gewiß mit seinem ganzen Ingrimm hergefallen und hätte sie behandelt wie seine Sakramentierer, denen er nicht ohne Grund vorwarf, ihre Weisheit bestehe in nichts als in der Kunst, den Brei im Munde herumzudrehen und dabei zu murmeln: Mum, Mum, Mum! Wir wissen zwar auch dieser modernen Entartung vom historischen und vom psychologischen Standpunkt aus eine Erklärung abzugewinnen. Einerseits ist es die Einwirkung der Philosophie seit Kant und seit Hegel, der diese Verflüchtigung jedes greifbaren Gedankens zuzuschreiben ist, andererseits die Überzeugung, daß, wie Schleiermacher sagt, die öffentliche Mitteilung der modernen theologischen Grundsätze sich leicht weiter verbreiten könnte, als sie eigentlich verstanden werden, und daß deshalb die Darstellung in einer Weise eingerichtet werden müßte, die nur Reiz dort gewähre, wo ein „richtiger Gebrauch davon" zu erwarten sei.[2] Das zugestanden, wollen wir aber nicht verhehlen, daß wir für unsere Person die Offenheit und die Verständlichkeit Luthers höher anschlagen und gerade diesen gegenteiligen Erscheinungen gegenüber mit aufrichtiger Achtung anerkennen. Luther sagt das, was er denkt und wie er es denkt, nicht bloß klar, sondern oft derb, ja massiv heraus, er „setzet seine Wort nicht

[1] Tschackert, Evangelische Polemik², 405.
[2] Schleiermacher, Darstellung des theologischen Studiums, § 334.

auff schrauben", sondern „geht gerade zu mit dürren worten, das mans gleich mit Henden greiffen kann",[1] und das ist immerhin anerkennenswert.

Wir sagen: wie er es denkt. Darin liegt nun aber auch eine seiner schwachen Seiten. Niemand kann mit faßlichen Worten sagen, was er selbst im Geiste nicht faßt, und wenn er auch, um mit Aristophanes zu sprechen, Hunderttausendeimer-Worte und Mastochsenausdrücke gebraucht. An Bombenworten fehlts nun zwar bei Luther nicht, nur enthalten sie, wenn sie platzen, nichts als leeren Dunst.

Daneben steht ein zweites. Teils um seiner eigenen Unsicherheit willen, teils weil er sich, um seine innere Selbstherrlichkeit zu wahren, das Recht des Meinungswechsels für immer vorbehielt, steht bei ihm stets Satz gegen Satz, Ansicht gegen Ansicht. Daß Luther, er müßte ja sonst nicht Luther sein, jeden der widersprechenden Sätze mit gleich absprechender Zuversicht und Gewalttätigkeit ausspricht, vermehrt selbstverständlich nur die Schwierigkeit für den Historiker.

53. Deshalb hat man kein Recht, vom bösen Willen oder von absichtlicher Entstellung und von konfessionellem Haß zu reden, wenn es da und dort einem Katholiken nicht gelungen sein sollte, Luthers Gedanken gerade so darzustellen, wie Luther ihn gefaßt hat — vorausgesetzt, daß ihn Luther selbst klar zu fassen im stande war. Jedes Lutherwort, sagt Hausrath, spielt in hundert Lichtern.[2] Wir haben Luther gegen Denifle in Schutz genommen, wenn er das Wort Fälschung nicht bloß als sachliche Unwahrheit, sondern stets als persönliche, als bewußte und gewollte Entstellung der Wahrheit verstanden haben sollte, was wir übrigens bei ihm nicht überall voraussetzen. Wir glauben darum auch ein Recht zu haben, Denifle und Janssen gegen Walther in Schutz nehmen zu dürfen, wenn er ihnen beständige Irreführung vorwirft. Sollte er ihnen wirklich irrige Darstellung nachweisen können, so möge er dafür nicht ihr Übelwollen, sondern Luthers Chamäleonstheologie als den Schuldigen anklagen.[3]

54. Ist aber schon die geschichtliche Behandlung der Lehre Luthers aus den genannten Gründen schwierig, so ist es erst recht die dog-

[1] Theodos. Fabricius, Loci communis aus den deutschen geistreichen Schriften des thewren Hocherleuchten Mannes Gottes und waren letzten Eliae D. Martini Lutheri 1697. I, fol. IV b.

[2] Hausrath, Luthers Leben I, S. VII.

[3] Was Cochläus über Bucer sagt: „Ens mobile et malum inquietum" (Consideratio de futuro Concordiae tractatu Vormatiae habendo, 1545. fol. 23 a), das könnte man wohl auch ganz allgemein hier sagen.

matische Beurteilung. Der Theologe verurteilt nicht so gerne, als ihm seine Feinde zutrauen, denn er weiß, daß in dogmatischen Dingen ein Ausspruch wohl überlegt sein will, und daß er über jedes seiner Urteile selbst vor Gottes Richterstuhl sein Urteil empfangen wird. Bei Luther ist es doppelt schwer, seine Lehre abzuschätzen, da ihm einmal die dogmatische Bestimmtheit gänzlich fehlt, da ferner die populäre Darstellung, wie er sie liebt, doppelt schwer zu würdigen ist, zumal wenn sie so krasse Ausdrücke gebraucht, die man meist nicht im vollen Ernst nehmen kann, und da drittens bei Luther immer ein Satz einem anderen gegenüber steht. Bedeutet diese Verschiedenheit einen Meinungswechsel? Bedeutet sie eine Zwiespältigkeit in Luthers Gedanken? Soll der eine Ausdruck zur Erklärung des anderen dienen oder Luther aus der Falle heraushelfen? Welches ist die eigentliche, welches die endgültige Fassung, die Luther seinen Ideen gab? Alle diese Fragen stellen sich vor den Dogmatiker und machen ihm seine Aufgabe und sein Gewissen schwer.

55. Vom rein dogmatischen oder dogmengeschichtlichen Standpunkt aus ist dieser Punkt auch nie völlig genau zu beantworten. Wir müssen hier auf den Charakter Luthers selbst Rücksicht nehmen, also abermals der psychologischen Erklärung ihr Recht einräumen. Wir tun das nur insoweit, als es zur Lösung der vorliegenden Aufgabe nötig ist, die Rechtfertigung dafür bleibt dem folgenden Kapitel überlassen.

56. Professor Walther hat bei dieser Gelegenheit seinen Versuch, das Gebahren Luthers ohne jede Einschränkung zu verteidigen, recht verkehrt angegriffen. Darüber wird ja niemand zweifeln, daß Luther die Berechtigung seines Auftretens und die Wahrheit seiner Lehre mit jeder denkbaren Entschiedenheit betont, so oft es ihm darauf ankommt, beides zu behaupten. Der Beweis dafür ist überflüssig, wenn es je etwas Überflüssiges gibt. Ein Charakter wie Luther wird nie eine Sache anders aussprechen als im Ton der höchsten Entschiedenheit, zumal eine Sache, die ihn persönlich angeht. Ich werde mich hüten, einem Mann, der an gleichem Überschwang der Phantasie im Bund mit gleicher Willensstarrheit leidet, zu widersprechen oder ihn Lügner zu nennen, ich werde ihn ebensowenig des Irrsinns zeihen, wenn er mir erzählt, er sei bei seinem drittletzten Avatara einer von den weißen Elefanten des Königs Asoka gewesen. Jedes Wort dagegen würde den Mann nur noch mehr überzeugen und die Zuversicht seiner Behauptung steigern. Leute dieser Art können in aller Wahrheit von sich sagen, was Goethe von seinen Liebschaften sagt, daß sie den Vorteil haben, immer das zu glauben, was sie vorgeben.

57. Jedoch etwas anderes ist die Überzeugung und die Willensfestigkeit des Augenblickes, und etwas anderes die dauernde, beharrlich gleichmäßige Stimmung. Diese von Luther behaupten wollen, hieße sein Bild entstellen bis zur Nichterkennbarkeit. Und wir reden hier wohlverstanden nicht bloß von einem Weiterschreiten in Luthers sogen. Lehrentwicklung, sondern wir meinen den Umschlag, das Schwanken und den Widerspruch seines ganzen Innern, seiner dogmatischen Ansichten wie seines Gewissens. Nach allen Seiten hin ist er die Beute der Ungewißheit und des Wechsels.

58. Niemand kann das anders erwarten, niemand, der Luthers Charakter und Handlungsweise kennt. Jeder Mensch von ähnlichem Wesen tritt in gleicher Weise auf. Je übertriebener die Zuversicht, je heftiger der Ausdruck und der Angriff auf die Gegner im Augenblick der Behauptung, um so gewisser können wir darauf wetten, daß sich alsbald hinter der Bühne Zweifel, Unsicherheit und Niedergeschlagenheit kundgeben werden. Das ist mit doppelter Gewißheit vorauszusagen, wo der wahre Grund für irgend eine Äußerung die Widerspenstigkeit ist. Sobald der Gegensatz verschwunden ist, weiß Doktor Esau nicht einmal mehr, was er damals behauptet hat. Selbst eine eigene menschliche Meinung, die nicht auf dem unerschütterlichen göttlichen Grund des theologischen Glaubens ruht, ist leicht ins Schwanken gebracht, sobald sich ein solcher Mann selbst überlassen ist. Luther aber fehlt sogar die philosophische Festigkeit; er hat selbst auf dem Gebiete des rein irdischen Wissens nicht viele fertige Grundsätze für sein späteres Wirken mit sich gebracht.

59. Man muß aber bei Luther überdies, und zwar am allermeisten in Rechnung ziehen, daß er die Grundlage des Glaubens zwar verlassen hatte, daß er sie aber nie vergessen konnte. Das ist bei ihm etwas ganz anderes als bei solchen, die Jahrhunderte nach ihm fern vom wahren Glauben geboren und nie mit diesem bekannt gemacht werden. Man zieht den Glauben, in dem man geboren wurde, nicht so leicht aus, wie sich die einbilden, die ihn nie kennen gelernt haben. Das kostet einen Kampf auf Leben und Tod mit all den Rück- und Wechselfällen, die ein Krieg mit sich bringt. Die Geschichte des unglücklichen Jouffroy ist uns dafür ein lehrreiches Zeugnis.[1] Luther war nicht so zart beseelt wie dieser arme Philosoph, darum hielt er diese Stürme

[1] Weiß, Lebensweisheit in der Tasche [10], 29.

länger aus. Dafür hatte er um so mächtigere Leidenschaften, und das machte den Krieg in seinem Innern furchtbarer.[1]

60. Hieraus erklärt sich jenes Auf- und Abwogen bei Luther. In den ersten Jahren seines öffentlichen Auftretens geht er mit sichtlicher Rücksichtslosigkeit seines Weges. Seine Jugend, seine Unerfahrenheit, die Befriedigung über die Wahrnehmung, daß er mit einem Schlag als der populärste Volksmann an der Spitze Deutschlands steht, die Einflüsterung der geistlichen und weltlichen Mephistos, die hinter ihm stehen und an ihm schüren, die Wendung der Dinge, die ihn für seine Person ebenso sicher als Rom beim Volk verhaßt macht,[2] das alles läßt seine Zuversicht und seine gehobene Stimmung von damals begreifen. Aber nun kommen die bitteren Erfahrungen, der soziale Aufstand, Karlstadt, die Schwarmgeister, die „schwermeri", die himmlischen Propheten, die innere sittliche und religiöse Verwilderung. Das machte ihn zurückhaltender, geistig krank, ja es brachte ihn an den Rand des Grabes. Zumal von 1527 bis 1530 währte dieser Zustand, über den er sich in den beweglichsten Worten äußert.[3] Nach dem Augsburger Reichstag kamen wieder erträglichere Zeiten. Die äußerlichen aufreibenden Arbeiten beschäftigten ihn auch dermaßen, daß er weniger Zeit hatte, sich mit sich selber abzugeben. Erst gegen das Ende seines Lebens drückten die Früchte seines Werkes wieder auf seine Seele in einem Grade,[4] daß er vor Kampf und innerer Not kaum mehr lechzen und Atem holen konnte und sich verwunderte, ob er noch ein Bißlin von seinem Herzen im Leibe hätte.[5]

Mit Recht sagt darum Karl Hagen: „So sicher und vollkommen überzeugt Luther äußerlich auftreten mochte, so war er doch herumgeworfen in den heftigsten Zweifeln, welche immer wiederkehrten und ihn geistig und körperlich aufzureiben drohten. Das sind die vielen geistlichen An-

---

[1] „Es ist nicht eine geringe Sache, die ganze Religion und Lehre des Papsttums zu ändern. Wie schwer mirs worden ist, wird man an jenem Tage sehen; itzt gläubts Niemand." Tischreden, Förstemann III, 10. Erl. 59, 297.

[2] Et fovebat me utcumque aura ista popularis . . . Tum desiit paululum saevire tempestas, et sensim obrepsit contemptus excommunicationis seu fulminis papistici (Opp. var. arg. 1, 17. 18). Erasmus nennt dieserhalb Luther ἀϋτοχόλαξ Opp. 1706. X, 1558 [1]).

[3] Die Stellen gesammelt bei Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter III, 407 ff.

[4] Über die Stimmung Luthers in seinen letzten Jahren s. Döllinger, Die Reformation I[2], 348 ff. III, 272 ff.

[5] Tischreden, Förstemann III, 121. Erl. 60, 180.

fälle, von denen er berichtet, das ist der Teufel, der ihn im Sommer des Jahres 1527 fast ums Leben gebracht hätte."[1]

61. Es gibt ein sehr einfaches Mittel, um diesen innerlichen Stürmen bei Luther nachzugehen. Wir brauchen bloß zu verzeichnen, wann bei ihm die Kämpfe mit dem Teufel zunehmen, oder wann die Wogen der Bitterkeit gegen den Papst und das Papsttum über das gewöhnliche bleibende Bett überzuschäumen beginnen. Diese beiden untrüglichen Kennzeichen verraten stets ein Wachsen der inneren Gewissensnot.[2]

62. Ferne sei es von uns, über Luther deshalb ein Verdammungsurteil zu fällen. Da kennt uns Herr Professor Walther schlecht, wenn er glaubt, wir verspotteten Luther wegen seiner schmerzlichen Erfahrungen beim Ringen nach „persönlicher Glaubens- und Heilsgewißheit".[3] Nein, was Ringen um das Heil betrifft, so glauben auch wir zu wissen, daß das eine Sache von Ernst ist, über die man nicht spottet. Daß Luther hiezu einen verkehrten Weg eingeschlagen hat, auf dem er diese traurigen Erfahrungen machen mußte, das ist für uns ein Grund mehr, ihn und alle, die er denselben Irrweg geführt hat, zu bedauern, nicht aber ein Grund, ihn zu verwünschen oder zu verlachen.

63. Und eben davon, daß wir ihn weder verachten noch verhöhnen wollen, kommt der Eindruck, den unser Urteil über Luther so oft auf die Protestanten macht. Sie meinen, es sei uns unmöglich, ihn zu verstehen, weil wir uns nicht in ihn hineindenken könnten. In Wahrheit sind wir oft in Verlegenheit, nicht weil wir Luther nicht verstünden, sondern weil wir ihn nur zu wohl verstehen. Deshalb, ja deshalb fällt es uns oft so schwer, ein Urteil über Luther zu fällen, weil es schwer ist, ihn zu beurteilen, ohne ihn zu verurteilen.

64. Um so günstiger stellt sich hier die Lage für die Protestanten. Von hier aus allein schon begreift man, warum sie sich Luther nicht nehmen lassen, obgleich sie selber sagen, daß ihre Existenz weder an seiner Person, noch an seiner Lehre hängt.

65. Einmal bietet ihnen dieser Zustand den Vorteil, daß sie sich stets auf Luther berufen können, sie mögen untereinander noch so sehr im Widerspruch stehen, sie mögen über dessen Lehre noch so weit hinausgeschritten sein. Eine Stelle findet jeder bei Luther, die für ihn spricht, oder doch eine, die er bei ihrer Unbestimmtheit zu seinen Gunsten auslegen kann. Dank seinen beiden Eigenschaften, dem ewigen Widerspruch

[1] Hagen III, 405 f. 416.
[2] „Der traurige Geist ist das Gewissen selbs". Tischreden, Förstemann III, 121.
[3] Walther, Für Luther wider Rom, 195.

und der theologischen Unklarheit trotz aller formellen Bestimmtheit, ist Luther für die verschiedenartigsten Richtungen unter den Seinen der Doctor universalis geworden.

66. Ein zweiter, noch größerer Nutzen, den der Protestantismus aus diesem Umstand zieht, ist die Folge, daß er im Grunde unwiderleglich ist. Nicht durch die Solidität seiner Lehren, sondern durch die Formlosigkeit seines Inhaltes, soweit er anders Inhalt hat, und durch die Unfaßlichkeit seines Ausdrucks. Die protestantische Theologie erinnert einen immer an einen Ausdruck des guten Seuse, denn einem, der sie beim Wort nehmen will, ergeht es gerade wie dem, so den glatten Fisch, den man Aal heißt, beim Schwanz fassen will. Daß sie je für einen Satz, um dessen willen man sie anficht, einstünde, das ist nie zu erwarten. Im Handumdrehen hat man einen andern in der Hand, wenn nötig, den gerade entgegengesetzten. Man sieht sich selber verdutzt an wie der schlichte Landmann, den der Zauberkünstler auf die Bühne ruft, um an ihm seine Experimente zu machen. Man möchte um keinen Preis der Welt dem Gegner unrecht tun, und nun steht man vor der ganzen Welt, und was noch schlimmer ist, vor seinem eigenen Gewissen wie ein Lügner und Fälscher da. Man glaubte doch die Sache vorher nach allen Seiten gründlich erwogen und die Tatsachen und die Zeugnisse genau gesammelt zu haben. Und nun diese Täuschung! Und gesetzt, der Gegner bleibt auch bei seinem Wort, so hat er noch immer die Ausflucht, man habe es nicht verstanden, man habe es falsch ausgelegt. Dieser Schlich ist zwar durchaus nicht der protestantischen Theologie ausschließlich eigen, er ist vielmehr ganz allgemein in der modernen Polemik, dank dem Untergang der Logik und deren Verdrängung durch Rhetorik und Sophistik. Im Protestantismus jedoch braucht man nicht einmal stets an absichtliche dialektische Täuschung zu denken, ihm liegt dieses System, so möchte man sagen, im Blut. Das bisher Gesagte erklärt das genügend. Die Protestanten sind darauf nicht wenig stolz und meinen, diese Unfaßlichkeit stamme daher, daß sich der Katholik ewig nie in den protestantischen Gedankenkreis hineinversetzen könne. Wir lassen das dahingestellt, meinen aber, sie täten vielleicht gut, die Ursache davon nicht bloß in unserer Geistesschwäche zu suchen, sondern vornehmlich in ihrem eigenen eigentümlichen Geisteszustand, in ihrer Psychologie.[1]

[1] Melanchthon ist höchst ungehalten darüber, daß Friedrich Staphylus nach seiner Konversion den Protestanten „Anarchie" vorgeworfen habe, obwohl dazu, wie er am 2. Jänner 1556 an Joachim Camerarius schreibt, Anlaß (materia) genug vorhanden sei (Corp. Ref. VIII, 659). Vier Tage hierauf beklagt er sich selber in einem Brief an Chytraeus über diese Auflösung — sed nunc major est ἀναρχία (VIII, 661).

67. Endlich haben sie von der geschilderten Lage einen dritten Vorteil, und diesen ziehen vielleicht die meisten den eben dargestellten vor. Wie kommt es, daß in dem weiten Schoß des Protestantismus so verschiedene Richtungen Platz haben, Richtungen, die sich ausschließen, wie Feuer und Wasser? In der katholischen Kirche ist das undenkbar. Im praktischen Leben, in rein wissenschaftlichen Fragen besteht bei uns fast unbegrenzte Freiheit. Handelt es sich aber um den Glauben, so hört jede Erlaubtheit einer Abweichung auf. Ein einziger Irrtum in Glaubenssachen und die Häresie ist fertig,[1] und bewußte, gewollte Häresie treibt aus der Kirche hinaus. Im Protestantismus kann jeder bleiben trotz aller Häresieen, wenn er nur bleiben will. Der Grund ist leicht zu fassen. Eine positive Glaubensverpflichtung gibt es im Protestantismus nicht. Eine Lehrverpflichtung wird ja zum Teil festgehalten, insoweit es sich um die Ausübung eines kirchlichen Amtes handelt. Will sich einer hier dem Glauben nicht fügen, so mag es ja vorkommen, daß er auf sein öffentliches Amt verzichten muß, er jedoch für seine Person braucht deshalb nicht aus der Gemeinschaft auszuscheiden.[2] Diese verlangt von ihm nichts Bestimmtes, die Unterwerfung unter kein Bekenntnis, die Annahme keines Dogmas. Sie kann das auch nicht verlangen. Denn von ihrem Stifter her hat sie ihren Charakter als rein negative Richtung. Sie hat sich als eigene religiöse Genossenschaft gebildet nicht durch Aufstellung fester Glaubenssätze, sondern nur durch Ausscheidung mißliebiger Dogmen. Wie der Protestantismus nach außen die leere, abstrakte Idee des „Christentums an sich", das sogenannte Christentum Christi, wie man sich jetzt ausdrückt, herzustellen suchte durch die Ausscheidung der Kirche, so verfuhr er nach innen, auf dogmatischem und religiösem Gebiete. Erst schieden einige Dogmen aus, dann andere, endlich alle. Ganz richtig sagt Harnack, die Reformation Luthers habe das dogmatische Christentum abgetan.[3] Nicht auf einmal ganz, wohl aber in der Wurzel. Aus der katholischen Kirche wurde der Protestantismus, dann

[1] In dieser Lehrfrage hat Luther stets das Wahre festgehalten (I, 72.) selbst noch in seiner späteren Zeit und in seinen schlimmsten Verirrungen. In der Mitleid erregenden Stümperei über das „Concilium Obstantiense — wollt sagen Constantiense" (1535) sagt er: „Das hilft nichts; wer Christum in einem Stück wissentlich verleugnet oder verdampt, der hat den ganzen Christum verleugnet oder verdampt, und hält der andern Artikel keinen recht, wie Jakobus spricht: Wer in einem Stück fehlet, der ist in allen Stücken schuldig." Erl. 31, 409.

[2] Hase, Protest. Polemik[3], 37.

[3] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3], 774.

ward der Protestantismus zum „Christentum", das Christentum zur „Religion", die Religion zur Weltanschauung, die Weltanschauung zu einer beliebigen Auswahl von Werturteilen und ethischen Wertungen. Das war keine willkürliche Amputation oder Destillation, sondern naturnotwendige Konsequenz.[1] Die Stiftung Christi, der lebendige Organismus der Kirche, ihres Rückgrates und des Knochengerüstes, des festen kirchlichen Gefüges beraubt, verfiel unvermeidlich der Auflösung und der Verwesung.

68. Das liegt auf offener Hand, aber auch das, daß trotzdem jede dieser Zersetzungsstufen ein Recht hat, sich Protestantismus zu nennen und sich auf Luther zu berufen. Ganz begreiflich hängen sie sich um so mehr an ihn, je weiter die Auflösung um sich greift. Denn einmal ist sein Name fast noch das einzige, was sie untereinander verbindet. Und dann müssen sie sich eben mit der Berufung auf ihn vor ihrem Gewissen decken, wenn ihnen selbst bei diesem Zustand bange würde.

In Wahrheit tun sie von ihrem Standpunkt aus recht daran, daß sie ihn jetzt mehr als je auf den Schild heben, denn erst unter den dermaligen Umständen fangen sie an, mehr und mehr zu fassen, was, in ein einziges Wort gefaßt, das Wesen ihrer Richtung ist, der Geist jener Selbstherrlichkeit,[2] die ihnen Luther mit den klassischen Worten gewiesen hat: Gesetze für die Auslegung des göttlichen Wortes lasse ich nicht gelten.

---

[1] Dixi, me vereri, ne sub umbra Evangelii exorirentur, qui nihil omnino crederent . . . Et qui tales sunt, sub nulla umbra tutius latere possunt, quam sub istorum Evangelio. *Erasm.* Opp. 1706. X, 1620 [a]. gl. 1580 [c]. 1611 [d]. 1626 [e].

[2] Vgl. Weiß, Die religiöse Gefahr[3], 64 ff. 166. 419 ff.

VI. Die Lutherpsychologie.

1. Die eben geschilderte Sachlage macht dem Historiker seine Aufgabe doppelt schwer, wenn er daran geht, die Person Luthers einer Kritik zu unterziehen.

Vom Standpunkt des konfessionellen Protestantismus aus begreifen wir es ohne Mühe, warum man mehr und mehr die Person des Stifters und den Protestantismus selber als eins zu betrachten gelernt hat. Noch mehr. Wir haben es bereits erklärt, wie es psychologisch konsequent kommen konnte und kommen mußte, daß man allmählich Luther über seine Stiftung setzte. Der Protestantismus von heute, nicht zwar der Protestantismus des gewöhnlichen Volkes, das ja noch religiös, oft unbewußt katholisch denkt, wohl aber der Protestantismus der Gebildeten, insbesondere der Protestantismus der Gelehrten und der Theologen, nähert sich stark, sehr stark dem Nihilismus. Die Person des Reformators ist der personifizierte Realismus. An ihm empfindet auch der allermodernste Protestant, daß er sich noch immer wenigstens auf etwas Greifbares und Wirkliches berufen kann. Je mehr aber Luther als das Einzige geblieben ist, worin sich alle Protestanten selber erkennen und sich untereinander zusammenfinden, desto mehr hat er in ihren Augen die Stelle nicht bloß eines religiösen Heros oder Genies, wie man sich jetzt ausdrückt, sondern die eines Religionsstifters, ja eines religiösen Befreiers und Erlösers, eines Messias eingenommen. Er gilt ihnen als Verkörperung ihrer Religion, als ihr religiöses Ideal.

2. Eine Kritik über diese Vorstellung vom religiösen Standpunkt aus liegt nicht in unserer Aufgabe für diesmal. Wir stellen einfach die historische Tatsache fest und gehen über sie hinweg zu unserer letzten Aufgabe, zur historisch-kritischen Erörterung über die Person Luthers. Aber gerade diese wird durch die eben geschilderte Vermengung von Person und Sache sehr erschwert. Denn infolge hievon regt sich bei

jeder Kritik über Luther die konfessionelle Empfindlichkeit in ebenso heftiger Weise, wie wenn man den Protestantismus selber in seinem Wesen angriffe. Dieses Vorurteil, als ob einer, der die Geschichte und die Legende von Luther untersucht, religiöse Polemik treibe, möchte einem die Beschäftigung mit dem genannten Gegenstand verleiden. Wir würden ihm auch gerne aus dem Wege gehen, nötigte uns nicht die Aufgabe, das Werk Denifles weiterzuführen, zum Eingehen auf diesen Gegenstand. Denn uns scheint, daß das, was dort behandelt wurde, nur dann richtig verstanden werden kann, wenn man die Psychologie Luthers vor Augen hat.

3. Je häufiger nun aber jene Verquickung der Stiftung und des Stifters ist, desto nachdrücklicher muß darauf bestanden werden, daß man zwischen Luther und dem Protestantismus unterscheide.

Man mag, wie es Dorner und so viele andere tun, den Protestantismus als eine neue Form der Religion, als eine höhere Stufe des Christentums betrachten, als die höchste Entwickelung des religiösen Geistes, die der Welt bisher gelungen sei. Über all diese Auffassungen streiten wir diesmal nicht. Wir kennen hier den Protestantismus nur als geschichtliche Erscheinung, die nun einmal als Tatsache feststeht, deren Natur und Berechtigung uns für jetzt weiter nicht beschäftigt.

Im Namen der Geschichte müssen wir aber Einsprache dagegen erheben, daß man diese geschichtliche Religionsform, die man Protestantismus nennt, mit der Person ihres Urhebers vermenge. Das hieße Luther zum Gott machen und ihm eine Stellung zuschreiben, die der moderne Geist Christo dem Herrn abspricht. Uns gilt Christus nicht bloß als Stifter, sondern als Inbegriff unseres Glaubens und unseres religiösen Lebens. Wer Christum angreift, der greift unserer Religion ans Leben. Das ist sein eigentümlicher Vorzug, den er mit keinem andern Religionsstifter teilt.[1] Mohammed kann ich kritisieren und die Existenz des Zoroaster leugnen. Deshalb bleiben Islam und Parsismus, was sie sind. Und so ist es auch mit Luther. Ob ihn Majus, Theodosius und Andreas Fabricius und Michael Neander und so viele andere als dritten oder letzten Elias, als Moses, als Isaias, als Samuel, als Aaron, als Simson, als Johannes den Täufer, als Paulus, als den Engel preisen, der durch den Himmel flog,[2] ob ihn Döllinger, Janssen und Denifle ohne diese heilige Scheu unter die Lupe nehmen, das ändert nichts am Protestantismus. Dieser bliebe, was er ist, auch wenn es der modernen Kritik gelänge,

[1] Weiß, Apologie des Christentums I[4], 773 ff.

[2] Die Stellen gesammelt bei Walch XXIII, 677 a b., *Vogel*, Bibliotheca biographica Lutherana 88 ff. no. 827 ff., vgl hiezu oben III, 8.

nachzuweisen, daß Luther ebensowenig existiert habe, wie sie das von Abraham, Moses und Daniel behauptet.[1]

4. Dies vorausgeschickt, gehen wir nun, ohne Rücksicht nach rechts oder links, an die Beantwortung der Frage, ob die genannten katholischen Schriftsteller der Person Luthers Unrecht zugefügt haben.

Daß Denifle, um bei diesem zu bleiben, in seinen Ausdrücken nicht immer wählerisch war, haben wir bereits gesagt. Wer seine Äußerungen insbesondere über den Reformator durchgeht, wird unschwer finden, daß er sich ihm gegenüber seiner kräftigen Ausdrucksweise nicht bloß aus Zufall, sondern mit Bewußtsein und Absicht bedient hat. Wir billigen dies nicht und haben deshalb in dem Teil, den wir überarbeitet und neu herausgegeben haben, getilgt und gemildert, was sich tilgen und mildern ließ.

Aber es handelt sich nicht um derlei Verletzungen. Man kann auch wehe tun in der verbindlichsten Form. Darauf kommt es hier an. Die Frage ist also, ob Luther sachlich Unrecht geschehen ist.

5. Um die Sache im richtigen Licht zu betrachten, muß man sich vor Augen halten, daß Denifle weder eine Geschichte noch eine Biographie Luthers geben wollte. Er hatte nur im Sinn, einzelne Streitpunkte, die ihm besonders wichtig erschienen, zum Austrag zu bringen. Der Titel seines Buches entspricht dieser Absicht nicht ganz. Hätte er es benannt: „Kritische Untersuchungen über die Lutherlegende", so hätte man zum voraus manche Anforderungen nicht gestellt, die man so nicht erfüllt fand.

Diese Art, nur einige der einschneidendsten Fragen aus dem weiten Gebiete der Lutherlegende herauszuheben, bringt aber einen doppelten Übelstand mit sich, einen für den Verfasser, einen für den Leser. Denifle kommt unvermeidlich, ganz abgesehen von seiner persönlichen Art sich auszudrücken, dazu, daß er dort, wo er am Bild seines Helden einen Schatten entdeckt, diesen so kräftig als möglich zeichnet, weil er ihn eben nach der fraglichen Seite hin nur bei dieser Gelegenheit zeichnen kann. Wer eine Biographie oder ein vollständiges Charakterbild verfaßt, unterliegt dieser Gefahr nicht so leicht, weil er seinen Mann entweder gleich auf einmal im Zusammenhang schildern kann oder weil er weiß, daß er davon noch öfter zu sprechen Gelegenheit haben wird. Auch der Leser sieht übrigens solche Schattenstriche schwärzer als sie wirklich sind, weil sie bei dieser

[1] In der Tat haben wir eine derartige Abhandlung: Fr. H. von der Hagen, Beweis, daß Dr. M. Luther nie existiert habe. 1838. *Vogel*, p. 37, n. 367.

Darstellung unvermittelt vor ihn treten, während sie bei einer zusammenhängenden Schilderung des ganzen Menschen und seines ganzen Wirkens allmählich vorbereitet erscheinen und dann nicht mehr so auffällig wirken. Der gleiche Schattenstrich wirkt auf den Beschauer ganz anders, je nachdem er auf einer leeren Fläche steht oder mitten in einer abgetönten Umgebung auftritt. Im ersten Fall dünkt der Schatten viel dunkler, obschon er das in Wirklichkeit nicht ist.

6. Es mag deshalb, um ein Urteil fällen zu können, nicht ohne Nutzen sein, wenn wir versuchen, uns den Charakter Luthers in einem kurzen Gesamtbild zu vergegenwärtigen. Für den Psychologen, der vom eigentlich religiösen Standpunkt Umgang nimmt und sich rein auf den des Charakterstudiums stellt, ist dies eine sehr anziehende Aufgabe, eine Aufgabe, die auch gar nicht so schwierig ist.

Wir getrauen uns zu sagen, daß unter den hervorragenden geschichtlichen Persönlichkeiten der Vergangenheit Luther eine von denen ist, deren Charakter am leichtesten zu studieren und darzustellen ist. Man muß Luther nur nehmen, wie er sich selber malt, im Guten wie im Schlimmen, und nichts in ihn hineintragen. Er malt sich fast immer selber mit jener Naivetät, die eines seiner hervorragendsten und auch — bis zu einem gewissen Grade — seiner anziehendsten Merkmale ist.

Allerdings kann man einem naiven Menschen ohne weiteres nur glauben, wenn er unbewußt oder doch ohne Nebengedanken über sich selber plaudert. Dagegen muß er in seinen Äußerungen über Eindrücke von fremd her und über sein Verhalten nach außen einer genauen Kontrolle unterzogen werden.

7. Unterwerfen wir Luther jener Kritik, die diesem seinem Grundzug angepaßt ist, so finden wir, daß er im Ganzen Glauben verdient, wo er ruhig über sich spricht; daß er leicht, wie man sagt, über die Schnur haut, wo er eine ihm mißliebige Umgebung zu beurteilen anfängt, und daß er vollends Maß und Haltung verliert, wenn ihn die Aufregung oder das böse Gewissen erfaßt hat. Dann aber redet er sowohl über sich wie über alles, was ihm in den Weg kommt, so, daß man an seiner Menschlichkeit, an seiner Aufrichtigkeit, manchmal selbst an seiner Besinnung zweifeln möchte.

8. Naive Menschen reden freilich ohne Umstände alles heraus, was sie im Innern haben. Wie aber das dort entstanden oder wie es dort hineingekommen ist, darüber muß man bei ihnen keinen Aufschluß suchen. Am naivsten scheinen sie oft gerade da, wo sie mit Bewußtsein fälschen, weil sie wissen, daß sie leichter als andere durch den Ton, der ihnen

eigen ist, ihre Sache gewinnen können. Ein Hauptmittel, mit dem diese Art von Leuten arbeitet, ist dies, daß sie sich dümmer oder schlechter machen, als sie wirklich sind. Wer naive Leute kennt, der wird nie zurückhaltender oder vorsichtiger sein als dort, wo sie sich selber herabsetzen und wo sie öffentlich zu beichten anfangen.

So liebenswürdig die natürliche, die unbewußte Naivetät ist, so verdächtig ist die bewußte. Hat einer einmal herausgebracht, welchen Eindruck er durch diese Eigenschaft hervorbringt, dann fängt er an, mit ihr zu spielen und wird allgemach zum Schauspieler, und zwar zum Schauspieler der niedrigsten Art, zum Schauspieler nicht mit fremden Rollen, sondern mit sich selbst. Während der Eitle, der Windbeutel, der leere Kopf mit sich schauspielert, um aus sich mehr zu machen als er ist, befriedigt der Naive seine Selbstliebe damit, daß er sich herabsetzt, weil er weiß, daß ihn dann andere um so mehr bewundern und erheben. Ihn hat der Weise gekennzeichnet mit den Worten: Mancher demütigt sich schalkhaft und sein Inneres ist voll List (Eccli 19, 23).

9. Luther kam nach und nach auf diese Bahn. Seine späteren Erzählungen — sie beginnen erst mit dem Jahre 1530[1] — über sein Jammerleben im Kloster, über seine fürchterlichen Abtötungen und die Unmöglichkeit, damit Beruhigung über seine Sünden zu erlangen, sind Ausflüsse dieser erkünstelten, schauspielerischen Naivetät. Von all diesen Schreckniſſen ist für jene frühere Zeit nicht mehr wahr, als von seinen angeblichen Bußwerken.[2] Er ist hier ein — allerdings falscher — Prophet ex eventu, ein Schauspieler für seine eigene Vergangenheit. Er projiziert, wie man sich heute ausdrückt, seinen Gewissenszustand nach dem 9. Oktober 1524, dem Tag, da er die Kutte endgültig abgelegt hat, in die schöne Zeit seines Noviziates, und übertreibt dann vielleicht selbst dieses spätere Höllenleben in seiner gewohnten Art.[3]

Ehemals war er nicht gequält, im Gegenteil, er fühlte sich glücklich. Er schreibt das wiederholt aus dem Kloster in den Jahren 1507 und 1509.[4] Darin glauben wir dem früheren Luther gegen den späteren Luther. Der spätere Luther macht den früheren zum unversöhnten Sünder und zum heillosen Skrupulanten.

Aber Skrupulant war Luther sicher nicht. Wenn ich ihn auf den

---

[1] Denifle, Luther I², 353. 389. 391.

[2] Ebend. I², 350 ff.

[3] Sehr richtig sagt Erasmus von Luther: Quid enim ille citat bona fide, posteaquam semel induxit animum calumniari? (Opp. 1706. X, 1548 c.)

[4] Denifle, Luther I², 387 f.

Seziertisch breite und ihn mit dem Aufgebot aller Vorsicht und Kaltblütigkeit bis in seine Atome zerlege, meine Messer und meine Gläser wenigstens sind nicht scharf genug, um an ihm auch nur eine Faser von Skrupulosität zu entdecken. Doch davon wird noch die Rede sein.

Luther war nicht der Mann, um Mücken zu seihen. Kameele verschluckte er, ohne den Mund zu verziehen, und noch größere Dinge. Daß ihm diese Magenbeschwerden machten, das rechnen wir nicht zu den Wundern. Aber das alles trifft erst für spätere Zeiten zu, wenn er schon naiv genug ist zu glauben, es gebe Menschen, die naiv genug seien, ihm zu glauben, das sei von Anfang an gewesen. So lang er seinem Beruf und der Stimme Gottes treu blieb, befand er sich wohl.

Wann die Änderung eintrat, läßt sich nicht feststellen, er hätte das selber nicht sagen können. Derlei Umwandlungen kann man nicht mit der Uhr in der Hand beobachten. Dazu mochte John Wiesley die Zeit finden, bei anderen Menschen geht das nicht. Am allerwenigsten war Luther ein solcher Kleinlichkeitskrämer. Uns kann die Frage über den Zeitpunkt gleichgültig sein. Wir denken, wie die arabischen Geschichtschreiber zu sagen pflegen: Der eine sagt so, der andere so, was die Wahrheit ist, das weiß Gott.

10. Nachdem wir so das Recht der Kritik den Äußerungen Luthers gegenüber gewahrt haben, gehen wir an die Würdigung seines Charakters.

Auf den ersten Anblick hin möchte man denken, es gebe kaum eine, wie man sagt, kompliziertere Persönlichkeit als die von Luther. In der Tat ist er ebenso voll von Gegensätzen und Widersprüchen, wie seine Lehre, oder richtiger gesagt, die Summe von Widersprüchen, die seine Lehre aufweist, ist der treue Ausdruck seiner Person.[1]

Die herkömmliche Erzählung über sein Lebensende — übrigens wahrscheinlich ebenso Legende, wie die Sage von seinem Selbstmord — faßt gut alles zusammen, was ihn am meisten bewegte, im Bösen wie im Guten: Bier, Papst, Christus, Teufel, Juden, Mönche, Vertrauen auf Gott, treue Sorge für die Seinen. So war er wirklich.[2] Ein wunder-

[1] In Luthero demiror duas tam diversas personas. Quaedam ita scribit, ut spirare videatur apostolicum pectus. Rursus in dicteriis, in sannis, in conviciis in salibus, quem non vincit scurram? *Erasm.* Opp. 1704. III, 919 c. In der psychologischen Würdigung Luthers steht Erasmus unter dessen Zeitgenossen obenan.

[2] Mag auch die Erzählung von den letzten Tagen Luthers erdichtet sein, der Ausdruck des Hasses gegen den Papst als „Luthers Testament" entspricht jedenfalls seiner Gesinnung. (*Seckendorf*, Commentar. de Lutheranismo III², 640.) Als er im J. 1537 zu Schmalkalden auf den Tod darnieder lag, hat er sich entschieden und derb genug in diesem Sinne geäußert. (S. De Wette 5, 52 ff. 6, 193. Förstemann 4,

liches Gemisch von guten, natürlichen Eigenschaften, von unheimlichen, dämonischen Leidenschaften, von schönen Resten des ehemaligen übernatürlichen Denkens und Lebens, — man erinnere sich nur an seine vielen Äußerungen über den Wert von Kreuz und Leiden, — Gott und Teufel als die zwei Triebfedern alles Geschehenden, Libertinismus und Treue gegen das, was er als Gottes Gebot noch bestehen läßt, unbändige Lust am Zerstören und ebenso unbändiges Pochen auf die Autorität, die ihm zusagt,[1] ärgerliche Frivolität und rührende Pietät, maßlose Roheit und gewinnende Gutmütigkeit, Übermut, als wollte er mit der ganzen Welt Fangball spielen, und daneben eine Schwermut, als wäre er eine verdammte Seele, dämonischer Trotz und kindliche Unerfahrenheit, revolutionäre Freude am Umsturz und verbissener Konservativismus, wo ihm die Umsturzmänner Schrecken einflößen,[2] das alles steckt unmittelbar nebeneinander in ihm. Gewiß, Luther war ein Mann von großen Leidenschaften und ein solcher ist nie ein gewöhnlicher Mensch, mag er sich nun zum Bessern oder zum Schlimmern wenden.

Trotz dieser Gegensätze ist Luther nicht schwer zu fassen. Seine natürliche Anlage war, wie eben gesagt, die eines sehr leidenschaftlichen Menschen. Sowohl der begehrliche als der abstoßende Teil des Gemütes war bei ihm gleich kräftig angelegt. Stolz, Zorn, Heftigkeit, Ungeduld, Sinnlichkeit hatten in seinem Innern tiefe Wurzeln geschlagen. Das alles verlangt große Wachsamkeit über sich und unerbittlichen Ernst, es ist aber keine unglückliche Anlage. Ein starker Charakter ist, wenigstens auf rein natürlichem Boden und ohne übernatürliche Aszese, kaum denkbar ohne starke Leidenschaften. Freilich, wo diese nicht strenge in Zucht gehalten werden, da wird einer bald ihr Spielball, eine Karikatur und eine Geißel für die Menschheit.

11. Von Natur war Luther gutmütig, so lang ihn nichts reizte. Frau Käthe wird freilich gewußt haben, wie vorsichtig man auf-

---

271 f. Colloquia, Bindseil 3, 171.) Aus jenen Tagen stammt auch der Ausspruch: Impleat vos Dominus odio Papae, und der Vers: Pestis eram vivens, moriens ero mors tua Papa (vgl. Köstlin, M. Luther II⁵, 670. Förstemann 3, 121. Walch 24, 204. Ratzeberger (Neudecker 138). Seckendorf a. a. O. II³, 186. III, 641). In der Warnung an seine lieben Deutschen rühmt er sich selbst des Wortes: „Der Luther sei der Pfaffen Rute." (Erl. 25, 27). Also eine neue Gottesgeißel, ein zweiter Attila!

[1] In diesem Sinn war Luther allerdings „Eine Säule der Autorität", wie E. Burmeister sein Buch (1905) überschreibt.

[2] Vgl. Hausrath, M. Luther I, S. VIII.

treten mußte, um ihn nicht zu reizen. Diese Gutmütigkeit ist jedoch bei ihm Naturanlage, nicht Tugend. Wo er sie als Tugend hätte zeigen sollen, da geht sie ihm aus dem Wege.

Es gibt Menschen, die so gutmütig sind wie der Neufundländer gegen die zupfenden Kinder und die kläffenden Pinscher. Diese Gutmütigkeit ist das Gefühl der natürlichen Überlegenheit über die Schwächlinge, aus denen die Welt zumeist besteht. Aber wehe, wenn sich am Horizont der Schatten eines Bernhardiners zeigt! Dann ist es Zeit, sich rasch zu retten. Wir dürfen wohl sagen, daß wir hier ein Bild von Luther haben.

Den Beweis für das Gesagte liefert uns Luther selbst auf doppelte Weise, durch sein mißtrauisches Wesen und durch sein unleidliches Verhalten gegen Widersprüche und abweichende Ansichten anderer.

12. Daß Luther nicht der geistige Titan war, den man aus ihm macht, das zeigt er zur Genüge durch das Mißtrauen, das in ihm steckte. In früheren Jahren, da ihn alles auf den Händen trug, tritt das minder hervor. Je mehr ihm später klar wurde, daß andere Leute sich selbst ihm gegenüber das Recht wahrten, das er sich gegenüber der Kirche und dem christlichen Glauben angemaßt hatte, desto unheimlicher wurde sein Mißtrauen. Es soll unbedingt zugegeben werden, daß ein nicht kleiner Teil davon auf den unheilvollen Einfluß der Frau Käthe zurückgeführt werden muß, es soll auch zugestanden werden, daß das übermäßige Selbstgefühl Luthers, der durch die unerwarteten Erfolge so lange war verwöhnt gemacht worden, einen nicht geringen Anteil daran hatte, dennoch bleibt unerschüttert, was wir gesagt haben. Es mag einer noch so sehr von sich eingenommen sein, es mag einer noch so große Neigung zum Zorn haben, es mögen einem unliebsame Erfahrungen noch so viel Grund geliefert haben, Vorsicht im Umgang mit den Menschen walten zu lassen, Mißtrauen gegen andere wird er doch nur dann in sich aufkommen lassen, wenn er fühlt, daß sie ihm überlegen sind und daß er beständig auf der Hut sein muß, damit sie ihn nicht verdunkeln.

13. Die Schwäche, die einer durch das Mißtrauen bereits zum voraus zeigt, beweist er hinterher, nach entstandener Mißhelligkeit, durch das Verhalten gegen die, mit denen er in Widerspruch geraten ist. Man studiert den Charakter eines Menschen am besten im Streit, vielleicht noch besser als selbst im Leiden. Im Austragen von Meinungsverschiedenheiten zeigt sich, ob sich einer Selbstbeherrschung angeeignet hat oder nicht. Natürliche Überlegenheit reicht hier nicht mehr aus. Es muß einer durch beharrliche Übung die Herrschaft über sich selbst errungen haben, sonst unterliegt er hier. Daß auch religiöse Einigung mit Gott

im hohen Grade nützlich, vielleicht dürfen wir sagen, unerläßlich ist, damit einer in dieser Prüfung des Charakters nicht minderwertig erfunden werde, sei nur nebenher bemerkt.

14. Hier erweist sich auch bei Luther die natürliche Anlage als unzulänglich und seine Arbeit an seinem Innern, wenn er diese anders geübt hat, augenscheinlich ebenso. Dafür haben wir Zeugnisse in Menge aus allen Zeiten seines Lebens, am meisten aus seinen letzten.[1] Schon im Jahre 1526 schreibt Melanchthon an Camerarius, Luther werde immer noch heftiger, das mache ihm das Leben sehr sauer.[2] Im Jahre 1527 schreibt Capito an Oekolampad, die Tyrannei des neuen Pontifex, Luthers, nehme mit jedem Tag an Härte zu.[3] Im Jahre 1538 schreibt Melanchthon an Veit Dietrich: Du weißt, welche Sklaverei herrschte, da du hier warst. Aber nun ist die Sache noch viel schlimmer geworden. Ich halte mich an Pythagoras, um Spektakel zu vermeiden. Dir aber will ich geraten haben, in Zukunft vorsichtiger zu sein.[4] Im Jahre 1544 schreibt Cruciger an Veit Dietrich: Unser Herr wird mit dem Alter über die Maßen mürrisch und überaus leicht reizbar. Und dann tut er alles in der heftigsten Aufregung. Die kleinste Sache verletzt ihn, und hernach trägt er den Argwohn mit sich herum. Kaum kann einer vermeiden, daß er bei jener Tischgesellschaft in Verruf komme und seine Schläge erhalte. Wäre nicht Melanchthon, der noch etwas zusammenhält und vermittelt, so ginge alles aus dem Leim.[5] Der bedauernswerte Melanchthon aber sagt im gleichen Jahre: Er donnert und blitzt gegen andere, manchmal zielt er auch auf mich. Ich will mich aber schön ruhig halten, um mir keine Ungelegenheiten zuzuziehen.[6] Nach Luthers Tod ging aber dem vorsichtigen Mann das Herz weiter auf. Ich hatte, schreibt er im J. 1548, eine fast unwürdige Knechtung zu erdulden, da sich Luther oft seiner Natur, in der kein kleines Maß von Zanksucht steckte (in qua φιλονεικία erat non exigua), mehr dienstbar zeigte als seiner Person und dem gemeinen Besten.[7] Bei ihm war das kein Verbrechen, sondern es war seine leidenschaftliche Anlage (πάθος), wie sie heroischen Naturen eigen ist gleich

[1] *Melanchthon*, Ep. 377. (Corp. Ref. I, 794.)

[2] Eine Sammlung von Urteilen Verschiedener bei Döllinger, Die Reformation I³, 367 ff.; III, 268 ff.

[3] Döllinger, Reformation I², 607; vgl. II, 10.

[4] *Melanchthon*, Ep. 1735. (Corp. Ref. III, 594.)

[5] Corp. Ref. V, 313 f.

[6] *Melanchthon*, Ep. 3009 (Corp. Ref. V, 462).

[7] *Melanchthon*, Epist. 4217. (Corp. Ref. VI, 880.) Wahrscheinlich ist ein Wort ausgefallen, etwa inserviret, d. h. als seiner Person dienlich war.

Perikles, Lysander und Agesilaos. In Luther waren auch so heroische Ausbrüche (heroici impetus), daß man sich nicht wundern darf, wenn wir, Leute von schwächlicherer Natur, uns mitunter über eine derartige Heftigkeit etwas entsetzen, zumal sich bei so vielen Streitigkeiten immer etwas anhängt.[1] Das ist echt melanchthonisch ausgedrückt. Nun, auch wir wollen vom christlichen Standpunkt aus mildern und psychologisch erklären, so viel sich mildern läßt. Trotzdem bleibt bestehen, was wir gesagt haben: Luther war ein Sklave seiner ungebrochenen Natur.

15. Luther hatte weder Geduld noch Schonung, weder Mäßigung noch Verzeihen, weder Selbstbeherrschung noch moralische Überlegenheit über Menschen und Ereignisse. Sein Zorn ist sprichwörtlich, leider auch vorbildlich geworden. Man könnte ebenso gut, wie man von Lutherzorn redet, auch von der Luthermaßlosigkeit, der Lutherübertreibung, der Lutherunbändigkeit, dem Lutherungestüm, der Luthervoreiligkeit reden.

Abwarten, überlegen war ihm unmöglich. Fremde konnten sich nicht wohl über seine Ungeduld beklagen, hatte er ja auch nicht Geduld gegen sich selbst. Das alte Wort „Erst wieg's, dann wag's" steht nicht in seiner Sprichwörtersammlung, ich finde es auch sonst nicht in seinen sprichwörtlichen Redensarten, einem der schönsten Bestandteile seiner Schriftstellerei. Jedenfalls war seine Praxis ohne weiteres wagen, das Wägen aber Gott und den Menschen zu überlassen. Gerade die zwei einschneidendsten Schritte seines Lebens, der Eintritt in den Orden und seine Verheiratung, sind ohne alle Überlegung, man darf sagen, im blinden Raptus des Augenblickes vollzogen worden. Wie Benrath sagen kann, es sei seine Art gewesen, die Eindrücke langsam in sich zu verarbeiten,[2] ist nicht gut zu begreifen. Luther war ein Draufgeher. Mit Abwägen hat er nicht viel Zeit verloren. Er rannte mit dem Kopf durch die Wand, der starre Nacken schob nach, auf seine Fäuste konnte er sich ja verlassen, daß sie ihm schon wieder heraushelfen würden, sei es nach vorne, sei es nach rückwärts.

16. Ein bedauerlicher Mangel an Seelen- und Menschenkenntnis liebt es, diese Eigenschaften als Zeichen von Größe zu preisen, als Übermenschtum zu ehren. In Wirklichkeit sind sie ein Beweis für moralische Schwäche. Das heißt doch den Schatten Licht taufen, wenn man es der Stärke zuschreibt, daß einer kein Wörtlein vertragen kann. Da haben doch selbst die Alten besser gesehen. Sie erkannten ganz richtig, daß zur Geduld größere Stärke gehört als zum Angriff und zum Zerstören. Das

---

[1] Ebend. Ep. 4592. (VII, 462.)

[2] Benrath, Luther im Kloster, 58.

Wort Gottes stimmt damit überein (Spr. 16, 32), und die eigene Erfahrung bestätigt es jedem.

Einen Gegner, den wir nicht fürchten, weil wir wissen, daß er uns nichts anhaben kann, lassen wir sein Unwesen treiben und an uns herankommen. Ist er uns jedoch gefährlich und überlegen, oder droht uns ein empfindliches Übel, so wagen wir nicht zu warten, sondern wir treten ihm entgegen und suchen dem Angriff durch Angreifen zuvorzukommen, und werden dabei um so heftiger und aufgeregter, je größer unsere Schwäche und Furcht ist. Furcht aber ist moralische Schwäche, und der Ungestüm des Angreifers ist ein Ausfluß der Furcht.

17. Luther, man lache, wenn man will, Luther war furchtsam. Wir sagen nicht feige. Das ist etwas anderes. Feige hat sich Luther nur einmal gezeigt, damals freilich zum Erbarmen, bei den Eheschmerzen des Landgrafen. Aber die Charakterschwäche gehört zu seinem Wesen, zumal die Menschenfurcht. Seine furchtbare Heftigkeit hatte ihre berserkermäßige Wildheit von der Stärke seiner Leidenschaft, sie selber stammte ihrem Wesen nach aus der Furcht. Luther war furchtsam nicht bloß Gott gegenüber durch den Zustand seines Gewissens, sondern auch von Natur gegenüber den Menschen. Das mißtrauische Wesen, das wir an ihm beobachten, ist ein sprechender Beweis dafür. Die Tugend der Stärke fehlte ihm gänzlich, und darum auch deren Töchtertugenden, die Geduld, die Hochherzigkeit, die Fähigkeit zu schweigen und zu ertragen. Zum Märtyrer war er schon gar nicht geeignet. Märtyrer machen lag mehr in seiner Art. Ein Polterer, der sich nur mit unschädlichem Brummen Luft macht, kann etwa noch von Starkmut ein bischen an sich haben. Wer aber vom Poltern zum Schelten, vom Schelten zum Lästern und Fluchen schreitet, der ist kein starker Mann.

Im Poltern, im Schelten, im Lästern war Luther stark. Das beweist seine Schwäche. Zum Schweigen, zum Abwarten, zum Ertragen war Luther nicht zu brauchen. Das zeugt nicht von Stärke.

Den Beweis für seine Schwäche liefert Luther selbst zur Genüge durch die seltsamen Berichte über die Attentate gegen ihn. Die Erzählungen über die bedenkliche Zündbüchse, und über den unglücklichen Juden, dessen schwarze Haare trotz allem Waschen nicht gelb werden wollten, sind zu kindisch, als daß wir uns dabei aufhalten möchten.[1]

[1] Keil, Luthers merkwürdige Lebensumstände I, 88 ff. Walch 24, 211. Corp. Ref. 20, 526. De Wette II, 616. 625 f. Enders V, 106. 124. Erl. 64. 365 f. Cordatus, Wrampelmeyer 150 f. n. 632. Colloquia, Bindseil III, 155 f.

Möglich, daß hinter diesen Attentatsgerüchten mehr Politik und Wichtigmacherei als Furcht stecke, wie immer, auf jeden Fall ist es sicher, daß sie den Reformator nicht als Helden erscheinen lassen.

Luther hatte die Anlage zu einem starken Charakter, umsomehr ist es zu bedauern, daß er kein starker Charakter wurde.[1]

---

[1] Hierüber wird nochmal von einem andern Gesichtspunkt aus die Rede sein. Luthers Leben bietet zwei Gelegenheiten, bei denen sich die Wahrheit oder die Falschheit des Gesagten zeigen muß, das ist der Tag in Augsburg und der andere in Worms. In Augsburg warf er sich vor Cajetan auf den Boden, erhob sich dann und blieb auf den Knieen, bis er das Zeichen zum Aufstehen bekam. Er machte also die Venia, wie man sie im Kloster macht, wenn man eine Schuld gegen die Regel bekennt und um eine Buße bittet. Das wollte Luther nicht. Wem fällt es aber sonst ein, in dieser Stellung vor einem Kardinal zu erscheinen? Wollte er sich nur zum Schein demütigen? Wollte er die Gunst Cajetans erschmeicheln? Männlich war sein Benehmen jedenfalls nicht. In Worms gibt sein Benehmen noch mehr Grund zur Bemängelung. Luther kannte doch den Stand der Dinge in Worms (Die Literatur bei *Lindsay*, History of Reformation I, 261; vgl. Walch 15, 1940 ff. Janssen-Pastor II[17], 171 ff.; Pastor, Geschichte der Päpste IV, 295 ff. Höfler, Hadrian 54). Er wußte, daß er nichts zu fürchten hatte. Da war der Kaiser viel weniger sicher als er, von Aleander nicht zu reden. 400 Ritter bedrohten durch öffentlichen Anschlag jeden seiner Gegner. Der eigentliche Herr von Deutschland war Sickingen. Er und Hutten und Schaumburg hatten Luther alle Hilfe zugesagt. Dieser selbst schreibt: Securum me fecit Silvester Schauenburg et Franciscus Sickingen ab hominum timore (De W. I, 469; Enders II, 443; ähnlich De W. I, 448. 465. 475; Enders II, 402. 432. 456). Und wie benahm sich Luther in dieser Lage? Ein wahrhaft starker Mann wird in einer so großartigen und entscheidenden Lage — vom Gebet ganz abgesehen — nicht ohne einige Befürchtung ob seiner eigenen Schwäche auftreten, bescheiden sprechen und nach erfochtenem Sieg ruhig seines Weges gehen ohne Rühmen, ohne sich den Glückwünschen feiler Schmeichler auszusetzen. Luther hat stille, kaum vernehmbar gesprochen. Das wäre ein gutes Zeichen, wenn alles übrige dazu stimmte, und wenn er so ruhig und fest weggegangen wäre, wie Köstlin behauptet. Damit stimmen indes die Berichte nicht überein. Sie sagen, Luther habe beim Eintreten gelacht. Zum Spaß oder ohne Kenntnis von der Bedeutung des Schrittes wird er doch nicht eingetreten sein. Dann erinnert dieses Lachen wohl eher an jenes hysterische Lachen, mit dem Anna Boleyn auf das Schaffot ging — Thomas Morus war heiter, aber gelacht hat er nicht. Im Saal traf Luther Konrad Peutinger und sprach ihn laut an. Wir glaubten eher an seine Ruhe und Zuversicht, wenn er ihn gar nicht beobachtet oder höchstens still gegrüßt hätte. Das laute Reden im Wald oder im Finstern, das laute Grüßen auf der Landstraße, wenn einem bedenklich zu Mute ist, kennen wir in seiner wahren Bedeutung. Die Worte: Hier stehe ich u. s. f. sind ohnehin Legende. Nun aber sein Hinausgehen mit dem freudigen Ruf: Ich bin hindurch, ich bin hindurch! Und dazu „reckte er die Hand in die Höhe, wie die deutschen Landsknechte pflegen, wenn sie im Kampfspiel über einen wohlgelungenen Hieb frohlocken". (Buchwald, 219. Kolde, M. Luther I, 337. Berger, M. Luther I, 397. Lenz, M. Luther[3], 119). Das ist zu viel des Jubels und ein zu plumper Ausbruch der Freude, als daß wir glauben könnten, er sei zuvor ruhig gewesen. Von den wilden Vorgängen

18. Mit diesen seinen Eigenschaften hängt es zusammen, daß ihm Humor als moralische Eigenschaft und Witz selbst als natürliche fehlte. Bei Murner, bei Rabelais, bei Fischart finden wir Witz ohne rechten Humor, bei Abraham a Sancta Clara findet sich Witz und Humor zugleich in hohem Grade. Der Gegensatz dieser Männer ist ebenso interessant als lehrreich und dient nicht wenig dazu, Luther besser zu verstehen.

19. Humor als natürliche Eigenschaft ist jene Gutmütigkeit, die entweder vom Phlegma oder von jenem Gefühl der natürlichen Überlegenheit stammt, das wir bereits betrachtet haben. Luther besaß Humor in dem letztgenannten Sinn. Er bewies ihn oft in wohltuender Weise im Kreise der Seinen, umgeben von den guten Leuten, die jedes seiner Worte bei Tisch als göttliche Offenbarung aufschrieben, die schon im J. 1523

---

in der Herberge schweigen wir. Hätte nur auch Luther weiter geschwiegen! So aber erfand er hinterher eine Menge von prahlerischen, natürlich mit dem nötigen Schmutz verzierten Reden, die er dem Kaiser wollte ins Gesicht gesagt haben (Erl. 45, 147 f.; 53, 67 f. 72 f.; 64, 377 ff.). Das könnte man ihm noch hingehen lassen, es entspricht ja seiner Natur. Aber warum dann der grimmige Zorn über die angeblichen Verdemütigungen, die er in Worms wie in Augsburg erlitten haben soll? (Erl. 26, 77; 30, 7; 62, 72; 64, 363.) Es wäre nie so weit gekommen, sagt er, wäre Kardinal Cajetan in Augsburg mit ihm „vernünftig und mit großer Bescheidenheit" umgegangen (Erl. 62, 73. Förstemann IV, 346). Aber was hat ihm der Kardinal getan? Luther sagt es selber: Er könnte den Fußfall nicht verwinden, den er vor ihm getan hatte. In Worms aber hatte er sich auch diese Schwäche nicht vorzuwerfen. Woher also dann die Verletztheit? Offenbar wurmte es ihn noch nach Jahren, daß er dort keine glorreiche Rolle gespielt hatte. Das Maß aber macht der Brief voll, den er hinterher an seinen Kurfürsten schrieb: „Der Teufel sah mein Herz wohl, da ich zu Worms einkam, daß, wenn ich hätte gewußt, daß soviel Teufel auf mich gehalten hätten, als Ziegel auf den Dächern sind, wäre ich dennoch mitten unter sie gegangen mit Freuden." Da fehlt nur noch die Bramarbasiererei gegen den Herzog Georg, vor dem er in guter Sicherheit war: „Nun ist Herzog Georg noch weit ungleich einem einzigen Teufel . . . Das weiß ich je von mir wohl, wenn diese Sach zu Leipzig also stünde, wie zu Wittenberg, so wollte ich doch hineinreiten, wenn's gleich (Ew. kurfürstlich Gnaden verzeihe mir mein närrisch Reden) neun Tage eitel Herzog Georg regnete und ein jeglicher wäre neunfach wütender denn dieser ist." (De Wette II, 139. Erl. 53, 106.) Derlei Reden gemahnen etwas an den Hauptmann Horribilicribrifax von Donnerkeil, über dessen heldenmütige Worte und Taten Andreas Gryphius Aufschluß gibt — ein Stückchen Falstaff dazugerechnet. Den „hohen Glaubensmut", den Enders (III, 297) hierin sieht, können wir nicht entdecken. Sehr gut spricht sich hiezu Cochläus aus (Consideratio de futuro Concordiae tractatu Vormatiae habendo, s. l. 1545, fol. B. 1b). Luther sagt selber: Die Eysenfresser audaces sunt blasphemando, non viriliter audendo. (Corbatus, Tagebuch. Wrampelmeyer, 3, no. 12.)

sein Bild mit dem Heiligenschein und mit dem Heiligen Geist inmitten des Heiligenscheines über seinem Haupte schwebend verbreiteten.[1]

Höher anzuschlagen und schwerer zu erringen ist jedoch der Humor im moralischen Sinn. Ihn verleiht nur ein überlegener Charakter, der im Stande ist, menschliche Schwächen und feindliche Angriffe von oben her ohne Furcht, ohne Bitterkeit, ohne Stumpfsinn, ohne Verachtung anzusehen, wie etwas, was ihm persönlich ferne bleibt oder jedenfalls nicht über die Knöchel reicht. Dazu aber, daß einer selbst vom Unangenehmen die harmlose, kleinliche Seite entdecke, dazu, daß einer Übelstände gelassen, wenn auch nicht gleichgültig ansehe, bis die gelegene Zeit zur Abstellung gekommen ist, dazu bedarf es der Herrschaft über sich selbst, des sittlichen Gleichgewichtes.

20. Witz ist der Ausfluß aus einem überlegenen Geist. Witz hat nur ein geistreicher Mensch, d. h. ein Mensch, der an Einsicht, an Scharfblick, zumal an Scharfblick für den Mangel an Logik und Zusammenhang, oder einer, der an Phantasie seiner Umgebung überlegen ist. Witz, die Gabe, mit der Nadelspitze den Punkt zu treffen, wo die geistige Verirrung beginnt, ist eine gefährliche Gabe, und selten findet sich jemand, der ihn recht zu bemeistern versteht. Denn das Gefühl der geistigen Überlegenheit reißt leicht, zumal unter dem Eindruck des Beifalls, zur Selbstüberhebung fort, und läßt dann ganz übersehen, daß eines schwachen Punktes wegen noch nicht die ganze Sache verächtlich ist. Wer seiner selbst nicht vollständig Herr ist, der wird, selbst ohne es zu wollen, mit dem Witz leicht kleinlich, ungerecht und verletzend.

21. Daraus ergibt sich, daß der Schaden nicht eben groß ist, wenn einer die Gabe des Witzes nicht hat. Nur soll er dann den Witz nicht üben wollen. Gewöhnlich spüren jedoch gerade die, denen die Gabe des Witzes versagt ist, das Bedürfnis, sich witzig zu zeigen. Das ist nichts als Eitelkeit. Das Ergebnis ist aber auch darnach. So war es auch bei Luther. Zu einem feinen, geschmackvollen Witz reichten seine Geistesgaben nicht aus. Soviel hätte er sich durch Selbstbeobachtung kennen sollen. Und wenn er sich selber nicht kannte, so durfte er nur einen Blick auf Erasmus tun, um zu begreifen, daß er ihm auf dieses Gebiet nicht folgen könne. Geistreich war er nun einmal nicht. Das zu glauben und sich in diesen Mangel zu finden, ließ jedoch seine Eingenommenheit von sich selbst nicht zu. Es ging ihm wie so vielen, die an den Gaben,

[1] Weislinger, Fritz Vogel oder stirb, 2, 552. Ein anderes Bild derselben Art bei Buchwald, Doktor Martin Luther, 208 (nach der Einleitung S. XII. aus dem Jahre 1520).

die sie besitzen, keine Genüge haben und just das erzwingen wollen, was ihnen versagt ist. Das rächt sich immer, in diesem Fall ganz besonders. Auch wenn einer die Gabe des Witzes hat, wird er unausstehlich, wenn er sie überall verwenden will, und affektiert und fad, wenn er den Witz gar zu fein machen will. Wie erst, wenn einer so wenig Anlage dazu hat wie Luther, und anstatt deren eine so plumpe, derbe Natur! So lieferte er erst recht den Beweis dafür, daß ihm Witz unzugänglich war und blieb. Er hatte nicht einmal Verständnis dafür. Seine Sprichwörtersammlung enthält nichts von dem attischen Salz, das sich so reichlich in den Sprichwörtern des Volkes findet. Wenn er sich selber auf dieses Feld begibt, so wird er einfach fürchterlich, bissig, stößig, massiv, gemein, geschmacklos.[1]

[1] Von der hämischen und höhnischen Geringschätzung, womit Luther Gegnern nach Art des Herzogs Georg seine Überlegenheit zu fühlen gibt, wollen wir nicht sprechen. Noch weniger von der bauernmäßigen Grobheit, die er Hans Worst angedeihen läßt. Hier hat aller Witz ein Ende. Aber dieser gedeiht bei ihm auch dort nicht, wo es noch halbwegs menschlich zugeht. Uns ist schon auf der Schule gesagt worden, es sei zwar eine der billigsten, aber auch eine der geistlosesten Formen von Witz, und unwürdig eines gesitteten Jungen, den Namen eines andern ins Lächerliche zu ziehen. Luther aber tut sich etwas zu gute darauf, daß er für seinen Gegner Cochläus die Namen Coclear (Op. var. arg. VII, 47. 48. 50. 51. 57. 60; Weim. XI, 296. 297. 298. 303. 306) oder Kochlöffel und Rotzlöffel ausfindig gemacht habe (Erl. 25, 361; 26, 7. 8. 96; 31, 272; 60, 312; 64, 327; Förstemann III, 271; De Wette IV, 240; über andere Leistungen s. Denifle, Luther I², 128 ff.). Kleinere Geister plapperten das natürlich nach (s. Schade, Satiren und Pasquille aus dem Reformationszeitalter II, 260; III, 116. 127 f.). Und abermals hat man uns damals gesagt, Wortspiele und Buchstabenverdrehungen seien schlechte Witze und das Wohlgefallen daran sei nicht bloß eine Belästigung für ernstgesinnte Menschen, sondern auch ein bedenkliches Anzeichen für eine gewisse Enge des Geistes. Luther aber findet z. B. an dem gewiß nicht übermäßig geistreichen Ausdruck „päpstliche Dreckete" statt Dekrete solchen Geschmack, daß er ihn einzig in der Schmachschrift „Wider Hans Worst" fünfmal gebraucht, und dazu noch einmal statt Dekretalen „Dreckenthal" sagt. In der Schrift „Exempel, einen rechten Bischof zu weihen" (1542) gebraucht er das Wort Drecket ebenfalls fünfmal (Erl. 26, 76 ff.). Hierher gehört auch seine Vorliebe für den lahmen Witz Lügende oder Lugend statt Legende (Erl. 25, 202 ff.) oder Lugenda (Erl. 6², 244), ein zu allem Überfluß von anderswoher (s. Schade, Satiren und Pasquille III, 81, 31; Baur, Deutschland in den Jahren 1517—1525, S. 192 — danach zu korrigieren Büchmann, Geflügelte Worte ¹⁸, 91 f.) entlehntes Wortspiel. Wiederum sind wir auf den Schulbänken gelehrt worden, des Witzes Würze sei die Kürze, und man könne durch das Wiederkäuen und das Breitschlagen die besten Witze unausstehlich machen und zu Tode hetzen. Wie richtig das ist, das kann man an den Epistolae obscurorum virorum sehen. Ihr Witz ist nicht übermenschlich — drum muß ihm stets die Bosheit und die Obszönität zu Hilfe kommen —, indeß sie verfügen doch über Witz, leider in so beschränktem Maße, daß sie jedes Körnchen tausendmal worfeln müssen, um den Schein des Reichtums aufrecht zu erhalten. Luther fehlt freilich nicht durch das Wiederkäuen guter Witze, denn er hat nur schlechte. Hat er jedoch einen

Humor dagegen, wenigstens Humor im moralischen Sinn, sollte jeder besitzen. Man empfindet es auch als einen Mangel, wenn einer davon gar nichts hat. Bei Luther ersetzt die humoristische Naturanlage zum Teil den Mangel an sittlichem Humor. Denn die moralische Eigenschaft des Humors fehlt ihm fast gänzlich.[1] Bei Luther ist alles persönlich. Wo das der Fall ist, da hört, wie man zu sagen pflegt, alle Gemütlichkeit auf. Darüber haben sich seine Freunde oft genug beklagt. Melanchthon bedauert, daß das mit dem zunehmenden Alter immer noch schlimmer werde. Der jüngere Luther ist oft wie der Eber,[2] der mit den Hauern rechts und links zerfleischt, der alte stampft alles in den Boden und steht immer mißtrauisch und gereizt zum Sprung und zum Angriff bereit, nicht bloß gegen seine Feinde, sondern auch gegen die Freunde, wenn sie unvorsichtig oder nicht devot genug sind.

23. Aus allem dem ergibt sich, daß Luther trotz seiner vorzüglichen Anlagen kein Charakter geworden ist. Eine sinnliche Kraftnatur

---

rechten Kalauer oder ein rohes Scherzwort gefunden, so darf man darauf wetten, daß dieses immer und immer wiederkehrt, bis ihm endlich ein neues Mutzwort einfällt. Er glaubt offenbar, man könne auch die fadesten Witze schmackhaft machen, wenn man sie nur endlos plattdresche. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend spottet er über den Reliquienschatz des Kurfürsten von Mainz. Darunter befänden sich drei Flammen vom brennenden Busch, zwei Federn und ein Ei vom heiligen Geist, ein ganzes Pfund (!) von dem Wind, der am Berge Horeb an Elias vorüberrauschte, zwei Ellen (!) von dem Posaunenton bei der Gesetzgebung auf dem Berg Sinai, dreißig Bombart von der Pauke Mirjams, der Schwester Marias, ein groß, schwer Stück (!) vom Geschrei der Kinder Israels, damit sie die Mauern Jerichos niederwerfen u. s. f. (Köstlin, M. Luther II[5], 550 f. Buchwald, 482 f.; der ganze Zeddel abgedruckt bei Evers, Luther VI, 597 ff.) Professor Hausrath, der sonst schon etwas von schriftstellerischer Kunst versteht, findet in diesem Firlefanz einen Beweis dafür, „was auch der alte Luther noch als Humorist zu leisten imstande war, und wie er die großen Humoristen des Jahrhunderts, Brant, Murner, Rabelais, Fischart, weit übertraf". (M. Luther II, 419.) Nun, über den Geschmack darf man bekanntlich keinen Streit anfangen, in Sachen der Witzmacherei schon gar nicht, denn da sind die Menschen musterhaft genügsam. Dennoch gab es schon damals Leute, die Luther ehrenhalber diese an Thersites erinnernde Art von Witz nicht zutrauten. Luther verteidigt sich aber dagegen und erklärt, daß „der Spottzeddel sein ist. Wer es lieset und jemals mein Fedder und Gedanken gesehen, muß sagen: das ist der Luther" (De Wette V, 504 f. Erl. 53, 33).

[1] Hagenbach findet in Luther den Humor als Eigentümlichkeit verkörpert, in der katholischen Kirche dagegen nur Jovialität, keine Humoristen (Vorlesungen über die Reformation I, 102). Selbst hier konfessionelle Trennung!

[2] „Cogor cum bestiis depugnare . . . quae non tantum dentibus et unguibus, sed et venenis armatae sunt. Lutherum tam ferum, ut ajunt, aprum in me provocavi." *Erasm.* Ep. 790 (III, 908 d.).

war und blieb er, aber die Selbsteingenommenheit verdarb seine Gaben, und seine sittliche Vervollkommnung hat er nicht bloß vernachlässigt, sondern er hat gegen sie in dem Grade gesündigt, daß er um so mehr verwilderte, je länger er seinen Weg ging.

24. Die geistigen Gaben Luthers waren zweifellos bedeutend, aber auch nicht allzu ungewöhnlich. Verstandesmensch war er nicht. Die praktische Vernunft, der Hausverstand, wie man sagt, war bei ihm gut entwickelt. Jedoch für höhere geistige Aufgaben fehlte ihm die Befähigung ganz. Es ist nicht zu verwundern, daß er auf die Vernunft so übel zu sprechen ist. Spekulation war ihm unzugänglich seiner ganzen Anlage nach. Logik wäre ihm selbstverständlich nicht verschlossen gewesen, aber um sie zu lernen, fehlte ihm die Geduld. Seine maßlose Heftigkeit ging mit dem Verstand durch, wo es sich um eine Erörterung handelte, und machte Luther unter Beihilfe seiner ungebändigten Phantasie und seiner Sprachfertigkeit zum Dialektiker, zum Rhetor, zum Rabulisten, oft zum Sophisten, zuletzt immer wieder zum Grobian.[1] In solchen Fällen, sagt Schatzgeyer, erging es jedem, wie wenn er in einen Gewittersturm geraten wäre. Da blieb nichts übrig, als die Kapuze über den Kopf zu ziehen und Regen und Hagel über sich ergehen zu lassen. Erst wenn dem Unwetter die Kraft zum Rasen ausgegangen war, dann konnte man wieder die Augen öffnen und sehen, was der Überfall zerstört und was er verschont hatte.[2] Eine ruhige, sachgemäße, wissenschaftliche Verhandlung mit Luther war ein Ding der Unmöglichkeit. Untersuchung der Gründe und Beantwortung mit Gründen ersetzte ihm „plumpe Entladung seiner Erbitterung".[3] Was Hermann Reuter von Friedrich II., dem Staufer, sagt, das kann man auch von Luther sagen: Recht hat er immer behalten. Der Unterschied ist nur der, daß Friedrich Meister war in der Kunst, sich herauszureden,[4] und Luther groß in der Kunst, sich herauszuhauen. Wußte er sich gar nicht mehr zu helfen, dann sah er in jedem Worte, das ihn in die Enge trieb, gerade wie in den Vorwürfen seines Gewissens, denen er nicht zu entgehen vermochte, den Teufel, und dann hatte alles ein Ende. Manchmal sollte man meinen, er habe Ver-

[1] Schon dem Wicliffe macht Thomas Waldensis denselben Vorwurf mit den Worten: Satis est haec inepta rhetorica et logica puerilis, non enim nisi rudis grammatica talem peperit dogmatisten. (Doctrinale, Venet. 1571. I, 313, col. 1a.

[2] *Schatzgeyer*, Opera omnia. Ingolst. 1543. fol. 90 a. Ähnlich *Erasmus*: Novi impetum tuae dictionis et torrentem illum ingenti fragore e monte decurrentem ac saxa truncosque secum rapientem. (Opp. X, 1252 d.)

[3] Köstlin, Martin Luther II5, 84.

[4] Reuter, Gesch. der religiösen Aufklärung im M. A. II, 286.

stand bloß zu dem Zweck besessen, um das Gemeine, das Niedrige und die Schwächen der Gegner herauszufinden.

25. Willensmensch war Luther in hohem Grade, weit mehr als Verstandesmensch. Er war Willensmensch nicht in dem Maße wie Konstantin und Napoleon, weder wie Michelangelo noch wie Sixtus V., vielleicht nicht einmal so wie Fichte, aber gleichwohl in nicht gewöhnlicher Weise, am ehesten nach Art von Schopenhauer. Er war es dermaßen, daß man mitunter an ein Dämonium bei ihm denken möchte. Er selber schreibt bereits im Jahre 1521, er fühle, daß er seiner nicht mächtig sei; auch wo er niemand schaden wolle, werde er fortgerissen von einem Geiste, den er nicht verstehe.[1] Jedenfalls muß dieser Geist von anderem Geblüt gewesen sein als das Dämonium bei Goethe und bei Sokrates. Sein Dämonium war aller Wahrscheinlichkeit nach verwandt mit der Familie Behemoth. Wenn es über ihn kam, dann finden wir ihn in einem Zustand, in dem er sich tatsächlich nicht mehr zu beherrschen vermochte.

26. Diese Eigenschaft verdient übrigens eine genaue Untersuchung, denn gerade von hier aus macht Luther auf den ersten Blick einen Eindruck, der es begreifen läßt, daß ihn blinde Verehrer so leicht als Übermenschen, als „Ganzgroßen" zu feiern geneigt sind. Das ist er nun aber gerade nicht, wie sich bei näherer Betrachtung leicht ergibt.

Die Willensstärke Luthers ist, wie sich bereits früher dargetan hat, nicht hohe Willenskraft, sondern Willensstarrheit. Ein starker Wille setzt immer einen klaren festen Geist voraus, dessen Leitung er folgt. Je bereitwilliger dieser selbst ist, der Leitung durch Pflicht und Gewissen zu folgen, umso sicherer, ruhiger und gleichmäßiger kann der Wille vorangehen. Der starre Wille ist der Ausfluß eines starren, d. h. eines unbelehrbaren und unnachgiebigen Kopfes. Der starke Wille kann sich gleich bleiben, denn er ist biegsam. Beim starren Willen heißt es einfach: Voran bis zum Brechen! Das war zum Glück bei Luther nicht immer der Fall, aber nahe an diesem äußersten war er immer. Der niedersächsische Nacken spielte ihm oft dieselben Streiche wie seinem Landsmann Gottschalk. Jene überlegene Festigkeit des Willens, die sich in gelassener Ruhe, im Überlegen, im Ratschlagen und im Annehmen von Rat und

[1] Enders III, 93. De Wette I, 555: „Recte mones modestiae me; sentio et ipse, sed compos mei non sum; rapior nescio quo spiritu, cum nemini me velle male conscius sim." Damals hat er das noch gefühlt und hätte gern einen menschlicheren Geist gehabt, wenn es ohne Gewalt gegen sich selber gegangen wäre. Später ist ihm beides abhanden gekommen.

Befehl, im maßvollen und vorsichtigen Ausführen des Beschlossenen, im gleichbleibenden Auftreten und Handeln, im gleichmäßigen Voranschreiten zum vorgesetzten Ziel kundgibt, diese war ihm nicht gegeben, er hat sie auch nie erworben. Er glich in dieser Hinsicht vielfach dem Pompejus: im entscheidenden Augenblick versagte ihm die Zuversicht, er geriet ins Schwanken, ging rückwärts oder rannte mit der ganzen Breite seiner Stirne gegen die Bewegung, die er selber eingeleitet hatte.[1] Natürlich auch. Nicht selten hatte er den Anstoß dazu mit solchem Ungestüm und so unüberlegt gegeben, daß es noch das beste war, wenn er rechtzeitig zurücktrat. In solchen Fällen war sein Gewissen sein Retter. Wir tadeln ihn nicht darum, daß sein Wille hier zusammenbrach, anstatt daß er alles zum Brechen gebracht hatte. Wäre das nur immer geschehen! Wir sagen nur, daß sein Wille durchaus nicht so stark war, als es den Anschein hatte.

Willensstarrheit ist überhaupt keine positive Eigenschaft, sondern eine negative. Bei geistig unbedeutenden Menschen findet man sie sehr häufig, denn diese erblicken in ihr das einzige Mittel, sich für die schmerzlich empfundene Schwäche des Verstandes durch Unzugänglichkeit gegen alle Gründe und durch Unnachgiebigkeit schadlos zu halten. Aber auch bei begabten Menschen kann das Gefühl, eine schwache oder eine schlechte Sache zu vertreten, die gleiche Erscheinung hervorrufen. Wo beides sich vereinigt, da ist der Wille gerade der Schwächsten unbelehrbar und unbekehrbar, und sollte einer auch auf dem Scheiterhaufen stehen.

27. Luther war in seinen jungen Jahren nicht so fest an diese selbstgeschmiedete Kette gefesselt. Das kam bei ihm erst allmählich. Der Anfang zu dieser unseligen Verhärtung seines Charakters kam von seinem ungemessenen Selbstgefühl. Schon früh war er von unbeugsamer Starrheit, wo es sich um seine persönlichen Interessen handelte, um seine Rechthaberei, seinen Einfluß, seine Autorität — denn er war ein sehr autoritärer Herr.[2] Er hatte dabei — gerade wie Mohammed — den traurigen Vorteil, daß er diesem Zug fröhnen konnte auf einem Gebiete, wo es keine Gefahr für ihn gab, in religiösen und in Glaubensfragen und der Kirche gegenüber. Da war an ein Nachgeben nach außen bei ihm nie zu denken, auch nicht, wenn er selber innerlich ins Schwanken kam.

Das zeigt uns aber auch, welcher Natur seine Hartnäckigkeit war.

---

[1] „Adeo ut ipse Lutherus de singulis propemodum scribat palinodias, ac caeteris habeatur ob hoc ipsum haereticus ac delirus," schreibt Erasmus im J. 1528 (Epist. 967. Lugd. Bat. 1703. III, 1091). Selbstverständlich verteidigt ihn auch dagegen *Seckendorf*, Commentarius de Lutheranismo II², 108.

[2] Darüber s. Döllinger, Reformation III, 216 f.

Sie ist durchaus nicht das Gegenteil von der Furcht, sondern sie verträgt sich ganz gut mit ihr. Bekanntlich heißt es im Sprichwort: Es kommt mehr Furcht von innen heraus, als von außen hinein. Von der angeblichen Willensstärke Luthers aber kann man sicher sagen: Diese Art von Festigkeit kommt mehr von außen hinein, als von innen heraus. Wäre kein Zuschauer, wäre kein Widersprecher, so gäbe es auch für solche Charaktere keine Festigkeit. Bei ihnen dauert sie nur so lange, als die Rücksicht auf andere dauert. Ihr Inhaber, oft möchte man lieber sagen ihr Opfer verwünscht sie, und wünscht nichts sehnlicher, als daß er auf gute Weise ihrer ledig werden könnte. Aber er muß an ihr festhalten, um den Schein zu retten, um die Ehre zu wahren. Oder er steift sich auf sie, um sich schadlos zu halten für das demütigende Gefühl der Inferiorität vor einer stärkeren Sache oder des Nachstehens gegenüber einem überlegenen Charakter. Daraus erklärt sich die Verbitterung und die Heftigkeit, womit diese Art von Willensfestigkeit regelmäßig auftritt.

28. Darum ist es nicht einmal ein Widerspruch, wenn ein Charakter wie Luther zugleich furchtsam ist. Davon haben wir bereits gehandelt. Hier zeigt sich die psychologische Begründung der dort beobachteten Tatsachen. Willensstarre ist, wie sich aus dem Gesagten ergibt, ein Zeichen von Schwäche, sei es, daß die Schwäche im Charakter selbst liegt, oder daß sie aus der Überzeugung von der Schwäche der eigenen Sache hervorgeht. Deshalb ist die Furchtsamkeit von ihr ebenso untrennbar, wie vom Ehrgeiz und von der leidigen Rücksicht auf das Urteil der Menschen und auf die öffentliche Meinung. Der Furchtsame aber, der sich nur mit rein irdischen Mitteln zu helfen weiß und der religiösen und übernatürlichen Beweggründe entbehrt, der furchtsame Alltagsmensch also überwindet die Furcht nur durch die Furcht, die innere Furcht durch die äußere, die Furcht vor Beschwerden durch die Furcht vor dem Urteil der Menschen, die Furcht vor Mühen und Unannehmlichkeiten durch die Furcht vor Verunehrung. Das alles freilich nur unter der Voraussetzung, daß der Wille stark genug ist, um sich dem gefürchteten Übel entgegenzusetzen. Ein Feigling unterliegt auch da,[1] denn Feigheit ist jene Erschlaffung des Willens, die ihn auch zu diesem Widerstand unfähig macht.

29. Bei dieser Gelegenheit mag auch die Frage von der Skrupulosität Luthers einer kurzen Besprechung unterzogen werden. Wie bereits gesagt, können wir für diese keine Beweise entdecken und sind deshalb sehr geneigt, die ganze Angelegenheit in das Gebiet der Lutherlegende zu verweisen.

[1] Walther, Für Luther. 479 ff., hat auch das gründlich mißverstanden.

Die einzige tatsächliche Voraussetzung, auf die gestützt man Luther für einen Skrupulanten erklären könnte, sind seine Schauermärchen über die Kämpfe und Stürme im Kloster. Über diese wollen wir kein Wort mehr verlieren. Sie sind, wie schon früher gesagt, Projektionen aus späterer Zeit in jene anfangs glücklichen Tage, ausgemalt und übertrieben im Lutherstil. Darauf ist einfach nichts zu geben. Wir sind somit einzig auf die psychologische Betrachtung Luthers angewiesen.

30. Jener unselige Zustand, von dem wir reden, der Schrecken jedes Seelenführers und jedes Obern, hat nicht selten seine wahren Ursachen in krankhaften leiblichen Zuständen, Hämorrhoidal-, Herz-Nervenleiden. Ein Neurotiker war Luther nie. Von Hämorrhoidalleiden war er in späteren Jahren zu Zeiten furchtbar geplagt. Es findet sich aber unseres Wissens kein Zeugnis dafür, daß er daran in seiner Jugend litt. Ebensowenig über eine Herzkrankheit. Möglich, daß er in den Jahren der Entwickelung von Herzbeklemmungen zu leiden gehabt habe, wie das um diese Zeit nicht selten der Fall ist bei Jünglingen, die im reiferen Alter davon so gut wie ganz verschont bleiben. Da wir aber hiefür keinen Beweis aufbringen können, dürfen wir das nicht behaupten.

31. Demgemäß bleiben nur die eigentlich psychologischen Erklärungsgründe. Nun ist nicht zu leugnen, daß eben die Willensverfassung Luthers manches an sich hat, was der Ausbildung jenes Zustandes förderlich ist. Er war melancholisch, mitunter bis zu Halluzinationen.[1] Gar nicht selten ist insbesondere die Skrupulosität die ganz natürliche Folge des Eigensinnes, der Unlenksamkeit, der Versessenheit auf das eigene Urteil und die eigene Handlungsweise. Jene übermäßige Selbstbehauptung im Widerstand gegen andere fällt in ihre eigene Schwäche zurück, sobald der Mensch sich selbst überlassen ist. Beides ist bei Luther in ganz hervorragendem Grade der Fall gewesen. Dennoch glauben wir nicht an Skrupulosität bei ihm. Dieses Zusammensinken des aufgeblähten Willens ist, nicht Skrupulosität, sondern geistige Abgeschlagenheit, wie die körperliche Erschöpfung nach einem Fieberanfall, wie das Eingehen eines geborstenen Luftballons. Zur Skrupulosität muß immer eine gewisse Verstandesschwäche, zumal Schwäche des praktischen Verstandes, wie man zu sagen pflegt, des gesunden Hausverstandes, mitwirken. Dieser Teil des Innern war aber bei Luther augenscheinlich nicht verwirrt. Deshalb können wir seine Beunruhigungen nicht für Skrupulosität halten.

---

[1] „O, ich sehe gräuliche Gesichte und Spücknis." Förstemann III, 121; Erl. 60, 108.

32. Skrupel sind immer Beängstigungen über Dinge, die nicht vorhanden sind und nicht erreicht werden können. Entweder beunruhigt sich einer, der nicht sündigen will, über Dinge, die nicht Sünde sind oder doch nicht in dem Grade, wie er sich einbildet. Oder er martert sich ab, mitunter bis zur Verzweiflung, weil er von der Sünde nicht lassen, aber auch nicht zugeben will, daß sie so groß sei, wie sie wirklich ist. Das war bei Luther nicht der Fall. Zu Anfang stand es mit ihm gut. Damals hatte er keine Skrupel und brauchte keine zu haben. Später, als es mit ihm abwärts ging, war er soweit entfernt davon, das Böse verkleinern zu wollen, daß er es gerade umgekehrt in seiner maßlosen Weise übertrieb. Natürlich konnte er sein Gewissen nicht ersticken. Von da an all die Äußerungen über die Anfechtungen und die Gewissenskämpfe, die nun in seinen Schriften einen so großen Raum einnehmen. Aber das sind *keine Skrupel*, sondern *sehr begründete Reaktionen seines besseren Gewissens* gegen die Wege, die er nun einschlug. Hätte er diesen nachgegeben, so wäre es sicher mit ihm wieder gut geworden. Leider widerstand er ihnen, und zwar so sehr, daß er sie als unbegründete Skrupel ausmalte oder als teuflische Eingebungen ausgab, ja daß er sich selber den Zustand dieser nur zu berechtigten Unruhe andichtete für eine Zeit, in der er davon nichts wußte.

33. Von einem *positiven* Beweis für die Skrupulosität Luthers kann also nicht die Rede sein. Wohl aber glauben wir, mit Bestimmtheit den Beweis dafür erbringen zu können, daß Luthers Berichte über diesen neuen Zustand die *reine Erfindung* sind.

Einmal steht uns sein ganzer *Charakter* dafür ein, daß die Erzählung von den 5, 10, 15 Jahren beständiger innerer Kämpfe vor der Entscheidung den Glauben an undenkbare Dinge verlangt. Ganz abgesehen davon, daß diese Ziffern mit der Chronologie schlechterdings unvereinbar sind, wie Denifle nachgewiesen hat, ganz abgesehen davon, daß Luther mit den Zahlen umgeht wie die indischen Mythologen — macht er doch aus 6 oder 8 Scholastikern, die er kennt, 1000 —, läßt sein wahres Wesen an eine so langsame, peinliche Abwickelung nicht einmal denken. Wenn Denifle den Wendepunkt in Luthers Leben richtig auf das Jahr 1515 ansetzt, so haben wir bis zum vollen und offenen Bruch mit dem Glauben zwei Jahre, und das ist bei Luther das äußerste, was wir annehmen können. Bei ihm gab es kein Überlegen, kein Abwägen, kein Ausreifen. Wenn sich einmal etwas in ihm regte, dann brach er auch heraus wie die Lava aus dem Krater des Vulkans.

Darum dürfen wir zweitens mit vollstem Recht das Stillschweigen Luthers als einen positiven Beweis gegen den redenden Luther anführen. Das argumentum a silentio ist sonst bekanntlich mit großer Vorsicht anzuwenden. An einer stillen, bescheidenen, tiefinnerlichen Seele, die alles bei sich in Schweigen austrägt, bis sie mit sich im reinen ist, würde es auch in diesem Fall gar nichts beweisen. Bei Luther ist es etwas ganz anderes. Wenn er bis zum Jahre 1530 von seinen Skrupeln nicht redet, wenn er erst seit dem Jahre 1530 davon spricht, nun aber darauf solches Gewicht legt und so viel davon spricht, so dürfen wir mit moralischer Gewißheit sagen, daß er davon vor dem Jahre 1530 nichts gewußt hat. Sonst hätte er nicht davon geschwiegen. Luther weiß die Beherrschung der Zunge schon zu schätzen. „So der Mensch wird Fleisch und Blut, sagt er, so wird er ganz zur Zunge und redet nichts als unnütze Dinge, und je leerer er ist, je mehr will er reden. Willst du mit einem gewissen Zeichen einen leeren Menschen erkennen,[1] so siehe, ob er schwätzig ist. Und wiederum erkennst du einen tapfern, rechtschaffenen Menschen bei dem Zeichen, so einer ist von wenig Worten, aber von vielen Werken."[2] Deshalb schätzt er Leute, die schweigen konnten und hätte gerne selber die Gabe des Schweigens gehabt. Aber er war so aufrichtig zu gestehen, daß ihm das unmöglich war. Bewundernd sagt er von dem jungen Karl V.: „Wir haben einen frommen Kaiser. Er hat einen Keil in seinem Herzen. Es habe ihm darin gesteckt, wer da wolle, er ist still und fromm. Ich halte, er redet in einem Jahr nicht so viel, als ich in einem Tage."[3]

Damit ist für uns die Geschichte von den Skrupeln Luthers abgetan. Er hat darüber selber das Urteil gesprochen mit den Worten: „Die Zunge plaudert oft nach Gedanken, nach Argwohn, nach Meinung und Wahn unnütze Träume und ander erdichtet Ding, die nie gewesen sind, noch jemals sein werden."[4] Doch gehen wir weiter.

34. Zu einem Gemütsmenschen hatte er die schönsten Anlagen, wie man überall herausfühlt. Tiefe zwar und Innerlichkeit waren ihm versagt. Beides sucht auch niemand bei einem, der seine Zunge so wenig meistern kann. Stille Wasser gründen tief. Wer aber

[1] Wir benützen hier die Übersetzung bei Walch III, 1885, nur ändern wir das Wort eitel in leer nach dem lateinischen Text (vanior, vanum).

[2] Weim. 1, 476. Erl., Opp. Exeget. XII, 138.

[3] Cordatus, Tagebuch. Wrampelmeyer, 428, n. 1587. Tischreden, Förstemann IV, 212. Colloquia, Bindseil II, 322. Erl. 61, 367.

[4] Weim. 1, 476. Erl., Exeget. XII, 138.

das Herz auf der Zunge hat, bei dem muß der Brustkasten leer stehen.[1] Die gemütliche Seite des Charakters dagegen war Luther in reichem Maße gegeben, und nie konnte er diese ganz verleugnen. Das ist auch einer der Gründe dafür, daß er die Menschen so leicht für sich gewann. Selbst wo er poltert, macht man sich im allgemeinen nicht viel daraus.

Luther war einer von jenen Charakteren, halb gutmütig, halb zornmütig, die von Zeit zu Zeit mit dem Dreschflegel auf andere losschlagen müssen, bald, um ihre Weichheit zu verbergen, bald, weil sie sich nicht ruhig gegen die Gefahr der Ausbeutung durch andere erwehren können, oder weil sie keinen andern Weg finden, um den sinkenden Respekt von sich zu retten, bald um ihrer üblen Laune Luft zu machen. Er selbst sagt, daß er des Zornes bedurft habe, um sein Gemüt zu erfrischen, seinen Verstand zu schärfen, unlustige Gedanken und Anfechtungen zu vertreiben, ja sogar, wenn er dichten, schreiben, beten oder predigen wollte.[2] Insofern steht er mit Hutten auf einer Stufe. Auch von diesem sagt Strauß, der Zorn sei die Hebamme seines Geistes gewesen, und seine Werke seien um so bedeutender, je bedeutender die Gegenstände seines Zornes waren. Der Unterschied ist nur der, daß Huttens Zorn der giftige Zorn einer bissigen Natur, der Natternzorn eines mit sich und mit aller Welt zerfallenen Abenteurers und dazu der lediglich erkünstelte Zorn eines Spötters ist, den der Irrtum ebensowenig belästigt, wie die Wahrheit. Luther dagegen hat den natürlichen Zorn des Cholerikers, der durch eine gewisse phlegmatische und melancholische Neigung gedämpft ist. Solchen Leuten ist es beim Toben nicht ganzer Ernst; je häufiger sie dies treiben, um so weniger denkt man an Ernst. Insofern könnte man Luther fast glauben, wenn er sagt, er habe auf den Papst nie aus Zorn gescholten, nur die Buchdrucker brächten ihn täglich in Zorn[3] — die mögen dann allerdings vom Donnerwetter haben ein Lied singen können. Doch dies wollen wir dahingestellt sein lassen.[4] Das aber wissen wir

[1] W. Ohr meint, der „katholischen Welt" falle es unendlich schwer, die „Innerlichkeit" und Größe Luthers zu fassen (Christl. Welt 1906, 331). Uns scheint, das müsse jedem Seelenkenner unendlich schwer fallen, auch wenn er nicht der katholischen Welt angehörte.

[2] Erl. 58, 528 f. Förstemann II, 215. Colloquia, Bindseil I, 191. Cordatus, Tagebuch; Wrampelmeyer 117, no. 120.

[3] Cordatus, 227, n. 893.

[4] Die Äußerung erinnert an den Brief vom 15. Juni 1514. Er bittet den Konvent von Erfurt um Verzeihung propter „binas literas stupidas", die er im „gerechten" Zorn geschrieben hatte, kommt aber sofort wieder in Zorn gegen die Brüder, und erklärt im selben Atemzug abermals: ego sum optime quietus et pacatus animo erga vos omnes. De Wette I, 12 f. Enders I, 18.

wohl, daß Menschenkenner für gewöhnlich auf das Donnern ähnlicher Ungetüme nicht viel geben. Es mußte einer schon ein Melanchthon sein, um sich vor dem Stirnrunzeln Luthers zu verbergen. Aber ganz geheuer war es eben doch nie mit ihm. Selbst bei Tisch saß er oft, wenn er übler Laune war und gerade nichts fand, woran er diese auslassen konnte, anscheinend in tiefe Gedanken versunken und hielt bisweilen die ganze Mahlzeit „sein altes Klosterstilentium". Wenn aber das „Gedöber" losging,[1] und es brachte einer das Gespräch auf den Papst oder auf Zwingli oder auf die Mönche oder den Herzog Heinz, dann hätten, um mit Luther zu reden, die Kühe auf den Nußbaum klettern mögen, um sich vor der losbrechenden Sündflut von „Tölpeln, Knebeln und Rültzen" zu retten, und die Zuhörer glaubten, die Hölle öffne sich vor ihren Augen,[2] um die Frevler zu verschlingen, die den Heiligen des Herrn betrübt hatten.[3]

35. Die Phantasie endlich war bei Luther neben dem Willen die stärkste seiner Geisteskräfte. Sie war unbestreitbar ebenso lebendig als kräftig und klar. Darauf beruht vor allem das Geheimnis seiner ungewöhnlichen Sprachgewalt. Leider war die Phantasie bei ihm nicht bloß ohne höheren Schwung, sondern sie bewegte sich mit Vorliebe in

[1] Tischreden, Kroker 11 f.

[2] In der kleinen Schrift gegen Hans Worst (Herzog Heinrich von Braunschweig) wird der Teufel 146mal namentlich genannt. Im Buch von den Konzilien werden in vier Zeilen die Teufel 15mal angeführt. Döllinger, Die Reformation III, 265.

[3] Es kann uns sehr gleichgültig sein, wen Luther mit dem „Heiligen des Herrn" gemeint habe, ob Christus oder sich selber. Die „Römlinge" haben die Worte auf Luther gedeutet. Die neueren Protestanten finden es „selbstverständlich", daß Luther Christum gemeint habe (Köstlin, M. Luther I⁵, 375). Nach unserer Meinung wäre es eine im Augenblick der Erregung verzeihliche Geschmacklosigkeit, wenn Luther die Bannbulle deshalb verbrannt hätte, weil sie ihn, den Heiligen des Herrn, betrübt habe. Er war ja damals aufgeregt genug. Das Verbrennen der päpstlichen Bücher, sagt er, solle nur ein Anfang des Ernstes sein; denn bisher habe er nur gescherzt und gespielt mit des Papstes Sache. (Weim. 7, 180; Erl. 24, 162.) Hat er sie aber verbrannt, weil sie dadurch, daß sie ihn getroffen, Christus dem Herrn selber wehe getan habe, dann hat er sich selber mit Christus identifiziert, und das ist mehr als bloße Anmaßung, das streift an eine Sünde, der wir hier den richtigen theologischen Namen aus Schonung nicht geben wollen. Übrigens ist der ganze Vorgang sicherlich überlegt und eine Nachahmung davon, was in Prag am 24. Juni 1412 geschehen war. Zu allem Überfluß sagt der Bericht über alle diese tollen Vorgänge: palam est . . . Lutherum esse viventis Dei angelum, qui palabundas Christi oves pascat solo veritatis verbo etc. . . . (Weim. 7, 186.) Am meisten fällt ins Gewicht, daß sich Luther selbst als Gesandten Gottes und daß er seine Sache als identisch mit der Sache Gottes betrachtete. S. Pastor, Geschichte der Päpste, IV, 283.

jenen Gebieten, an die uns die Erzählung von den Gerasenern erinnert, und das um so mehr, je älter Luther wurde. Innerhalb dieses Kreises aber war sie bewunderungswürdig unerschöpflich, freilich auch bedauerlich maßlos. Denn an eine Zügelung dieser gefährlichen Geistesgabe dachte Luther so wenig, wie an eine Beherrschung des Willens und der Leidenschaften.

36. So steht sein Bild vor uns wie ein Block aus grobkörnigem Granit, eckig, sehr ungleich behauen, geglättet nirgends, voll von tiefen Rissen und Schrunden. Man hat gesagt, der enge konfessionelle Maßstab reiche an die Größe Luthers nicht hinan; nach diesem gemessen müsse sein Bild verkrüppelt erscheinen.[1] Jedoch wir messen Luther nicht mit dem konfessionellen Maßstab, wir legen auch nicht den Maßstab eines Heiligen an ihn, da fiele das Urteil strenger aus, nicht einmal den des verpönten Mönchsideals. Nein, wir messen ihn diesmal einzig mit menschlichem Maß, mit demselben Maß, mit dem wir Sokrates und Plato und Aristides, mit dem wir Cato und Seneca messen. Luther bleibt weit hinter diesen Männern zurück. Er ist kein abgerundeter, kein ebenmäßiger kein abgeklärter Charakter. Die Sophrosyne der Griechen, die rechte Mitte, die Aristoteles und die Scholastiker das Wesen der moralischen Tugenden nennen, die mâze des Mittelalters, das alles war ihm fremd. An Selbstbeherrschung und Gleichmäßigkeit übertreffen ihn manche Heiden.

37. Wir machen es ihm nicht zum Vorwurf, daß seine Natur so große Widersprüche in sich schloß. Ein Mann von so großen Anlagen wird wohl selten anders geboren werden. Um aber unter solchen Voraussetzungen Ordnung und Ebenheit in sein Inneres zu bringen, muß einer doppelte Achtsamkeit und Mühe daran setzen. Daß das die Arbeit eines ganzen Lebens erheischt, weiß jeder, der auf diesem Gebiet einige Erfahrung hat. Deshalb wird man einen auch nicht verurteilen, wenn er dieses schwierige Ziel nie vollkommen erreicht. Nur muß man wenigstens so viel von ihm sagen können, daß er sein ganzes Leben lang beharrlich, ernstlich und vernünftig an der Schlichtung seiner Unebenheiten gearbeitet hat.

38. Das kann man aber Luther nicht so unbedingt zugeben. Er hat schon zu Zeiten die Notwendigkeit gefühlt, den unbehauenen Block seiner Natur zu behauen. Aber das ging bei ihm ebenso wie alles, was er tat, stoßweise, gewalttätig, übertrieben, und dann folgte, wie selbstverständlich,

[1] Als ob einer, mit kleinem Maßstab gemessen, kleiner würde! Als ob einer nicht größer erschiene in einer Umgebung, die für ihn zu klein ist!

immer wieder Nachlassen, Gehenlassen, Entmutigung. Einmal und längere Zeit gab er sich, um mit seinen Verteidigern zu reden, genußfroh, und zwar in sehr derber Weise, dann fastete er wieder mehrere Tage über die Maßen. Sechs Tage unterließ er jedes Gebet, am Samstag holte er alle Gebete der ganzen Woche auf einmal nach, so daß er beinahe umfiel. Da konnte freilich das Ergebnis nicht befriedigend sein. Man denkt an den Freund Cäsars, Hermogenes Tigellius, den sardinischen Heldentenor, den Horaz durch seine unbarmherzige Charakterschilderung unsterblich gemacht hat. Auch von Luther könnte Horaz sagen: Nil aequale homini fuit illi.[1] Mehr noch gemahnt Luther an jenen ob seiner maßlosen Heftigkeit allgemein gefürchteten General, der, wenn er sich wieder einmal im Zorn recht vergessen hatte, voll des gleichen Zornes zu sich selber sprach: Nun warte „Kanaille", jetzt mußt du dich aber bessern! und, wenn sich diese dann nicht so im Handumdrehen besserte, wieder einlenkte mit den Worten: Ich sehe schon, der „Racker" will nicht, man muß ihn halt gehen lassen, anders wird er doch nicht. Einem Soldaten mag man das verzeihen. Wer sich aber zum Meister in Israel aufwirft, der sollte es verstehen.

39. Diese Aufgabe löste man nur durch maßvolle aber beharrliche Arbeit an sich selber, deutlicher gesprochen, durch ernste Aszese. Diese hat Luther verworfen. Die Strafe dafür zahlte er mit der Unordnung in seinem Charakter. Hätte er Aszese geübt, so hätte er trotz aller Schwierigkeit zuletzt einen günstigen Erfolg erzielt, so gewiß, wie zwei Männer, die ihrer Anlage nach vielleicht am meisten Ähnlichkeit mit ihm hatten, der hl. Hieronymus und der hl. Petrus Damiani.

Er hat das geflissentlich vermieden. Die Folge davon ist, daß man ihn, weit entfernt davon, ihm den Namen eines Heros oder gar eines Übermenschen zuzuerkennen, viel eher, wenn auch nicht einen Untermenschen, so doch eher einen Stückmenschen nennen möchte. Das Mildeste und das Mindeste, was man sagen muß, wenn man ihn abschätzen will, ist das Wort: Er war kein ganzer Mensch.[2]

Aus diesem seinem Charakter heraus erklärt sich manche Eigenschaft und manche Handlungsweise, die sonst, wenn man sie für sich allein betrachtet, noch mehr Verwunderung erregen müßte.

40. Über die sogenannten Fälschungen Luthers haben wir bereits gesprochen. Wir können Luther bei diesem Kapitel nicht entschuldigen, aber wir suchen seine Fehler zu mildern, wo und soweit es möglich ist,

[1] *Horat.* Sat. 1, 3, 9.

[2] Denifle, Luther I², 92 ff.

indem wir diese Entstellungen der Wahrheit teils aus seinem Charakter erklären, teils aus der fatalen Stellung, die er eingenommen hat. Denn eine bewußte Lüge ist an einem Manne etwas so abscheuliches und charakterloses, daß ein Mann daran nicht glauben mag, und es sei denn, daß es schlechterdings keine andere Erklärung mehr findet.

41. Ebenso erklären wir die berghohen Übertreibungen, die auf den, der nicht die Persönlichkeit des Reformators vor Augen hat, leicht den Eindruck machen, als käme es ihm auf faustdicke Lügen nicht an. Und doch täte man ihm sicher oftmals mit dieser Unterstellung unrecht.

42. Wir wollen damit nicht sagen, daß sich Luther lieber hätte einen Finger abhacken lassen, als daß er der schlichten Wahrheit mit Wissen und Willen zu nahe getreten wäre. Man mag mildern und entschuldigen, so viel menschenmöglich ist, es gibt nun einmal Behauptungen Luthers, bei denen man nicht anders als erklären kann, er müsse gewußt haben, daß er hier die Unwahrheit sage. Wir haben solche Beispiele bereits kennen gelernt, zumal solche, die sich auf die Entstellung der katholischen Lehre beziehen. Wir wollen sie nicht wiederholen, denn es ist betrübend genug, sie einmal brandmarken zu müssen. Es ist auch nicht von nöten, denn gerade bei dem Donnern wider das Lügen der Papisten erlaubt sich Luther eine Behauptung, die man beim besten Willen nicht anders nennen kann, als eine öffentlich von der Kanzel herab ausgesprochene Lüge. So viel wußte er denn doch schon, daß es keine Papisten gibt, „die ihr Lästermaul soweit auftun", zu sprechen, es sei nicht möglich, daß der Papst eine Viertelstunde in der Todsünde bleibe.[1]

43. Indes, lassen wir das unerquickliche Thema über „Luther und die Lüge", das durch die Ungeschicklichkeit seiner neuesten Verteidiger noch unerquicklicher geworden ist.[2] Wir sagen nur, daß er stets in einer

[1] Erl. 7², 104.

[2] Das bezieht sich auf Sodeur und zumeist auf W. Walther, der hier in seiner Polemik gegen Denifle und Paulus (Für Luther wider Rom 415—476) so wenig vom Glück begünstigt ist wie sonst. Er hätte besser getan, darüber zu schweigen, wie er das früher beabsichtigt hatte, weniger deshalb, weil zu fürchten war, „daß Denifle aus einer eingehenden Behandlung dieses Punktes ihm noch unbekannte Aussprüche Luthers erfahren und zu neuen Anklagen verwerten könne", als vielmehr deshalb, „weil sich in der Tat bei Luther Anschauungen über die Wahrhaftigkeit finden, welche nicht von jedem Christen, auch nicht von jedem evangelischen Christen geteilt werden" (W. Walther, Theolog. Literaturblatt 1904, Nr. 35, S. 409). Trotzdem schreibt er nun die lange Verteidigung für Luther, um die ihm Luther selbst kaum recht dankbar sein wird. Wir überlassen es anderen, sich damit zu befassen, wenn sie es für nötig finden und gestehen nur, daß wir nicht scharfsinnig genug sind, um zu begreifen, welche Milderung unser Urteil über Luther erfahren soll, wenn Walther so großes Gewicht darauf legt, in dem bekannten Verlegen-

Weise redete, die ihn, auch wo er persönlich nicht unwahr sein wollte, hart an den Rand der Unwahrheit brachte. Er glaubte nichts gesagt zu haben, wenn er es nicht in einer Weise gesagt hätte, die jede Möglichkeit eines Zweifels, jeden Versuch zu einem Widerspruch mit Keulen zu Boden schlug. Was für andere Leute kaum ein Positiv, nur halbe Gewißheit wäre, das ist bei ihm schon ein Superlativ. Was er von Erasmus sagt, das kann man mit einiger Änderung des Sinnes von ihm sagen: Wenn er den Mund auftut, dann kommt immer eine ganze Welt heraus.[1] Will er aber im Superlativ reden, so häuft er eine Reihe von Ausdrücken, daß man sich verwundert fragt, aus welchem Wörterbuche er sie geschöpft habe, ebenso endlos wie Abraham a S. Clara, nur gröber und bei weitem nicht so geist- und abwechslungsreich.

Wo andere Sterbliche sagen würden, ein Mönch solle sich auf seinen Stand nicht so viel einbilden, sonst könnte er durch geistigen Stolz Christum verlieren, da drückt Luther das so aus, jeder Mönch müsse durch die Ordensprofeß Christum abschwören und verleugnen. Für gewöhnliche Menschen ist die Tugend der Keuschheit nicht ohne Kampf zu bewahren, aber die Kämpfe sind lang nicht so unmenschlich und die Keuschheit läßt sich ganz wohl bewahren, eine Überzeugung, die auch das Buch der Weisheit teilt (Sap. 4, 2). Für Luther ist sie unmöglich, keiner könne sie halten, die ganze Welt sei voll von Ehebrechern, wer nicht in der Tat sündigen könne, der sündige wenigstens im Herzen! Luther kennt wahrscheinlich nicht mehr als 5 oder 6 Scholastiker, Scotus, D'Ailly, Ockam, Gerson, Biel und Gregor von Rimini, vielleicht noch Godham und Albert von Padua, er steht aber nicht an, zu sagen, er habe über 1000 Doktores gelesen, ja alle.[2] Seine Kenntnis von Aristoteles, dieser „Bestie",[3] wird wohl im umgekehrten Verhältnis zu seinem Schelten über ihn stehen. Dennoch rühmt er sich, den Philosophen ebenso gut und besser zu kennen, als ihn Thomas und Scotus kannten.[4] Als Mönch und Papist sei er so sinnlos, so trunken, so ertrunken gewesen in den Dogmen des Papstes, daß er bereit (paratissimus)

heitsschreiben wegen der Doppelehe (*Kolde*, Analecta Lutherana, 360 ff.) stehe nichts von einer „starken Lüge", sondern nur von einer „stracken Verneinung", von „strack und gerunde verneinen" (Für Luther, 421). Ob einer stark lügt oder ob er stracks und rund die Wahrheit verleugnet, das kommt doch so ziemlich auf das gleiche heraus.

[1] Meros crepat mundos. *Erasm.* Opp. X, 1553 f.

[2] Denifle, Luther 1^1, 435. 542. 544. 546; 1^2, 458. 568 ff.

[3] „Ut bestiae ipsius verba ponam ex VI. Metaphysicorum." (Weim. 6, 510. Opp. var. arg. V, 33.)

[4] Weim. 6, 458. Erl. 21, 345.

gewesen wäre, wo möglich alle umzubringen oder beim Umbringen mitzuhelfen, wo immer einer dem Papst nur in einer Silbe den Gehorsam verweigert hätte.[1] Nun, maßlos war Luther allerdings schon in seinen frühesten Jahren. Wenn er später sagt, Wimpheling wäre schier umgebracht worden, weil er in Zweifel stellte, ob Augustinus wäre ein Mönch gewest,[2] so vergißt er ganz, daß er es war, der 26jährige Jüngling, der über den verdienten Greis herfiel. Aber ans Umbringen dachte er denn doch nicht. Er warf ihm allerdings deshalb Hartnäckigkeit und Neid in seine „Maulwurfsaugen" und an seine „steinharte und unverschämte Stirne" und schalt ihn eine alte, wahnsinnige Larve, die die Kirche Gottes korrigieren wolle.[3] Das sind ja lauter Dinge, die weder zu den Komplimenten noch zu den Beweisen von Selbstbeherrschung und Mäßigung gehören, aber zum Umbringen kam es zum Glück nicht.

Dies und so vieles ähnliche, das Zürnen über die katholische Werkheiligkeit und Äußerlichkeit, über das Heidentum und über das „Plappern und Plärren" der Kirche, klingt freilich, wenn man es auf dem Papier liest, wie bewußte Unwahrheit. Bedenkt man aber, wer das sagt, und stellt man sich seine Phantasie, seine Maßlosigkeit und seine Derbheit vor, so verliert dieser Vorwurf manches an seinem Gewicht.

Das ist eine gekünstelte, zweideutige Entschuldigung, wie sich alsbald ergeben wird. Indes wir lassen sie gelten, natürlich mit der Voraussetzung des voluntarium und somit auch der Schuldbarkeit in causa.

44. Vielleicht sollten wir, um die „Entschuldigung" voll zu machen, auch darauf hinweisen, daß sicher manche dieser Dinge unter der Einwirkung hochgradiger nervöser Erregtheit, hie und da selbst unter der des Alkohols zu stande gekommen sind. Doch das ist im einzelnen ebenso schwer nachzuweisen als es im allgemeinen wahrscheinlich ist.

45. Übrigens genügt der Charakter Luthers vollständig, um diese Maßlosigkeiten und Übertreibungen zu erklären. Luther war nicht umsonst des Bergmanns Sohn: Cyklopenlärm und Cyklopengehämmer, das war sein Lebenselement von Haus aus. Der Schmied kann es nicht ertragen, wenn die Esse einen ganzen Tag ruht. Geht er am Sonntag durch die Werkstatt, dann nimmt er erregt den großen Hammer und schlägt damit auf den Ambos, daß das Dröhnen für zwanzig Schläge hingeht. Jetzt ist ihm wieder wohl und seine Nerven sind ruhig. In der Stille des Feiertages aber wird ihm unheimlich und alles krabbelt

[1] Praefatio in opera anno 1545. (Opp. var. arg. I, 16.)
[2] Förstemann III, 227. Erl. 60, 253.
[3] Weim. 9, 12.

in ihm. Darum fängt er am Sonntag so gerne Streit an und greift selbst nach dem Messer. Das ist die natürliche Stimmung Luthers, die durch den täglichen Kampf noch verschärft wird.

Dazu kommt seine ungebändigte Naturkraft und seine überschäumende Lebenslust. Ein stämmiger Vierschröter, der gerade gut aufgelegt ist, kann auf offener Landstraße den eingerammten Pfahl nicht sehen, ohne zu versuchen, ob er ihn nicht herausreißen könne. Er bricht den jungen Stamm ab, er hebt den schweren Wagen zur Seite oder hält ihn an, daß die Pferde nicht mehr weiter kommen, er schlägt den Tisch in Trümmer. Er denkt nicht daran, Schaden zu tun, er kann nur seine Kraft und seinen Übermut nicht bezähmen. Eine Hünennatur, ein Bismarck z. B., kann die Freude über einen gelungenen Schachzug nicht anders zum Ausdruck bringen, als indem er das ganze Tischgeschirr mit beiden Händen faßt und auf die Tischplatte stößt, daß alles weitum springt und spritzt.

46. Bei gewöhnlichen zivilisierten Menschen müßte man das viel strenger beurteilen und ahnden. Bei solchen hainbuchenen Recken stimmt es zu ihrem Wesen. Es ist sicher kein Zeichen von einem durchgebildeten Charakter und noch weniger von ernstlicher sittlicher Schulung. Legte man diesen Maßstab an sie und beurteilte man sie vom Standpunkt der christlichen Vollkommenheit aus, so müßte man natürlich ihr Gebahren eben um ihrer höheren Fähigkeit willen härter verurteilen als das gemeiner Zäunezerbrecher. Und sicher hätten und haben wir hiezu nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht, wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben.

Indes, wir wollen für einen Augenblick *versuchsweise*, wenn auch nur hier, wo es sich nicht um christliche Glaubenslehren handelt, sondern einzig um menschliches, gebildetes Verhalten, absehen von den Forderungen der allgemeinen Gesetze und uns auf den Standpunkt der modernen kritischen Geschichtsbehandlung stellen. Ist das wirklich eine voraussetzungslose Würdigung und führt sie zu objektiven, unanstößigen Ergebnissen?

Man sagt uns, zur Beurteilung von Männern mit solchen Gaben dürfe man nicht als Maßstab den kleinlichen Sittenkodex gebrauchen, den man bei Philistern und Spießbürgern anwende. Genies und Übermenschen wie Goethe, Napoleon, Byron hätten das Recht, „am Pegel ihrer eigenen Größe gemessen zu werden." Und so müsse einer die Ausbrüche titanischen Trotzes, brutaler Derbheit und handgreiflicher Maßlosigkeit bei Luther auch würdigen. Das alles sei eben der *Ausfluß* einer ungewöhnlichen Naturanlage und darum sei auch deren *Ergebnis* milder zu beurteilen als bei andern Menschen.

Das sind sonderbare Grundsätze. Also sollen wir einen Mann, der

im Christentum geboren und erzogen war, einen Mann, der lange Mönch und Priester war, behandeln, als wäre er aufgewachsen unter den Waldmenschen und den Zentauren?

Und die Früchte, die aus dieser angeblich „nur sich selbst zu vergleichenden" Natur hervorgegangen sind, muß man diese einfach hinunterschlucken wie die Holzbirnen und die bitteren Schlehen mit dem leidigen Trost, daß man von solchem Holz nichts anderes erwarten könne? Das ist allerdings sehr objektiv geurteilt zu Gunsten von Napoleon und von Cäsar Borgia und von Luther. Aber ist es auch objektiv geurteilt zu Gunsten derer, die darunter leiden mußten? Tut etwa eine Roheit oder eine Gewalttat weniger weh, weil sie von einer Kraftnatur ausgeht?

Nein, mit solchen Grundsätzen können wir uns nicht befreunden. Wir können im günstigsten Fall nur eine gewisse bedingte Milderung unseres Urteils zugestehen. Sicher, Luther hätte als Christ, ja schon als Mensch seine Härten mildern, seine Ecken abschleifen, seine Galle mäßigen sollen. Aber wenn wir nun einmal mit der leidigen Tatsache rechnen, daß er seine Natur nicht geläutert, sondern vielmehr hat verwildern lassen, so können wir immerhin zugeben, daß sie ihn bei ihrer Gewaltsamkeit zu vielen Schritten hinreißen mußte, die bei andern als Lüge, als grobe Verletzung, als bewußte und gewollte Übertretung der Bescheidenheit zu erklären wären, die aber bei ihm, dank seiner Unachtsamkeit auf sich, nur als selbstverständlicher Ausdruck seines Wesens gelten mögen, wenn schon immer die Verantwortlichkeit dafür bleibt, daß er sich selbst so vernachlässigt hat.

47. Wenn jemand dieses Verfahren der modernen Geschichtschreibung, die eben angewendete rein psychologische Erklärung über die Sprech- und Handlungsweise Luthers befriedigt, so wollen wir uns über diese Genügsamkeit für befriedigt erklären. Uns befriedigt sie nicht. Wir haben uns redlich bemüht, uns in diese gerühmte Methode der „Voraussetzungslosigkeit" hineinzudenken und alles, was uns an Luther anstößig erscheint, nicht nach den Regeln der sogen. Mönchsmoral, sondern einzig aus dem Charakter Luthers heraus zu erklären. Aber ganz abgesehen davon, daß dieses Verfahren, wie bereits gesagt, höchst gewunden und höchst gekünstelt ausfallen muß, und immer nur bedingt und teilweise Geltung haben kann, ist es überdies, auf Luther angewendet, ungerecht, ja unmöglich.

48. Wir wollen zugeben, daß es gerecht ist, wenn man so schlecht erzogene Männer wie Alcibiades und Napoleon, wenn man Männer, die als Wilde aufgewachsen sind, wie Maximian und Maximin Daza und

Phokas, allein aus sich selber heraus erklärt, d. h. wenn man sagt, sie hätten es nicht besser gewußt und hätten eben gehandelt, so wie es ihnen ihre geniale oder herkulische Natur eingegeben habe. Ob das wirklich so ganz zutrifft, ob sie nicht doch auch bessere Regungen ihres Gewissens und Erleuchtungen durch Gott gehabt haben, darüber kann natürlich nur der entscheiden, der Herz und Nieren durchschaut. Wir Menschen sehen nur das Äußerliche und richten nur nach diesem. Gut also, auch wir beurteilen die Handlungen der Genannten so wie wir eben hörten, sicherlich unparteiisch. Kann aber diese Erklärungsweise allenfalls einem Alcibiades gegenüber gerecht genannt werden, ist es dann gerecht und unparteiisch, wenn wir sie auch auf Luther anwenden? Ist auch er aufgewachsen, ebenso schlecht erzogen? Hat er seine Jugend zugebracht unter den Thrakern wie Maximian? Wird in diesem Fall nicht die angebliche Unparteilichkeit zur Parteilichkeit, über die uns die Barbaren einst vor dem Richterstuhl Gottes anklagen werden?

49. Dieses Geschichtsverfahren ist außerdem, auf Luther angewendet, unmöglich. Alcibiades und Maximin haben sicher Unheil genug über die Welt gebracht, aber sie haben sich nicht einfallen lassen, als sittliche Reformatoren und als Religionsstifter aufzutreten. Beides hat Luther auf sich genommen. Das ändert die Sache gründlich und macht die Anwendung der angeblichen Voraussetzungslosigkeit und der rein psychologischen Erklärungsweise auf ihn zum Unding.

50. Wir kommen hiermit auf den unerquicklichsten Gegenstand in der Geschichte Luthers, jenen Gegenstand, dem Denifle die Überschrift gegeben hat: „Luther, in dir ist nichts Göttliches!" Es handelt sich um die Würdigung der Roheiten und Schmutzereien, an denen die Schriften Luthers so überreich sind. Wir gehen nur mit Widerstreben an diesen häßlichen Gegenstand. Wäre es auf uns angekommen, so hätten wir den ganzen Abschnitt in Denifles Buch einfach beseitigt. Nun ist er einmal verhanden und hat sein historisches Recht als Sammlung historischer Dokumente. Noch mehr: Wäre er nicht geschrieben gewesen, gut, so konnte man diese unliebsame Sache mit Stillschweigen übergehen. Der Geschichtschreiber braucht ja nicht alles zu sagen, was er weiß.[1] Aber nun ist die Sache geschrieben. Sie jetzt tilgen, hieße sagen, die leidige Sammlung beruhe auf Unwahrheit. Dem ist unglücklicherweise nicht so. So mußte sie also stehen bleiben. Man beschuldigt uns Katho-

[1] Siquidem ut veritati nunquam fas est adversari, ita celare non numquam expedit in loco. *Erasm.* Opp. III, 596 f.

liken oft, wir hätten Furcht vor den Dokumenten und vor der Geschichte. Nun gut, so soll in diesem Fall der Beweis gegeben sein, daß uns auch Ekel ob einer Sache nicht zur Unterschlagung der Tatsachen bewegen kann.

Übrigens was hätte es auch genutzt, dieses Kapitel zu unterschlagen? Die Tatsache bliebe ja doch bestehen, daß Luther in die Theologie eine Art der Verhandlung eingeführt hat, deren wir uns vor den Heiden zu schämen haben. Derartige Lästereien, sagt der große Wilhelm Lindanus, sucht man vergebens bei den Heiden.[1] Sie haben die Christen getötet, aber sie haben sie kaum jemals so unwürdig beschimpft.

51. Nach dem, was wir über den Charakter Luthers gesagt haben, finden wir das, was nun vor unseren Blicken zum Vorschein kommt, gar nicht so überraschend. Denn wenn wir auch, wie eben gesagt, der psychologischen Erklärung nicht übermäßigen oder gar ausschließlichen Wert beilegen, so lassen wir sie doch selbstverständlich innerhalb gewisser Schranken zu. Es ist ja auch in der Tat nicht gleichgültig, wer einen Ausspruch tut. Ein alter Pfarrer kann auf der Kanzel schwere Verirrungen mit Namen nennen, die sein junger Kaplan nicht einmal verblümt andeuten darf. Ein gebildeter Mann mag unter gebildeten Männern oder in einem Buch für ernste Leser kulturgeschichtliche Dinge behandeln, deren Besprechung im Kreise von Frauen und von Kindern ihm jeder Denkende als grobe Taktlosigkeit, ja als Verbrechen anrechnen würde. Und daß uns an einem Eisenfresser mit Wolfsmagen und Leviathansmund ein derbes Wort weniger verletzt als an einem Salbenmännlein aus Seidenpapier, das weiß jeder zu würdigen.

52. Indes, es gibt Grenzen, und diese hat Luther oft genug überschritten. Die Tatsache leugnet niemand. Seine Schriften wimmeln von rohen Ausdrücken, von Beschimpfungen, Schmähungen und ähnlichen Ungeheuerlichkeiten dermaßen, daß Schatzgeyer,[2] Cochläus[3] und der große Kardinal Hosius[4] fragen, was denn zuletzt noch übrig bliebe, wenn man all dies häßliche Beiwerk tilgte? Wirklich hat neuerlich Löschе die Derbheit und Eckigkeit des Ausdruckes geradezu als kritisches Merkmal aufgestellt, nach dem man eine Stelle in den Tischreden als echtes Eigen-

---

[1] *Lindanus*, Panoplia Evangelica l. 3, c. 38. Colon. Agripp. 1575, 153.

[2] *Schatzgeyer*, Opera omnia. Ingolst. 1543, fol. 94 b.

[3] *Cochläus*, Epistola ad Principes et Status S. R. J. s. l. 1546. fol. 55 a (verdruckt, sollte heißen 65).

[4] *Hosius*, Confessio fidei catholicae cap. 92. Viennae 1561. fol. 334 a.

tum Luthers von den gefeilten Überarbeitungen unterscheiden könne.[1] Die Frage ist also, was davon zu halten sei.

53. Sicher wäre die Sache lange nicht so oft behandelt worden und müßte nicht immer von neuem behandelt werden, wenn nicht immer wieder ungeschickte Verteidiger das Eintreten auf sie nötig machten.[2] Von diesen Apologeten hätte Luther sicher gesagt: Behüt mich Gott vor meinen Freunden, mit meinen Feinden mach's ich selbst. In der Tat sind deren Entschuldigungsgründe meist derartig nichtig oder auch so anstößig, daß wir lieber darüber hinweggehen. Nur zwei mögen aus sachlichen Gründen einer Besprechung gewürdigt werden. Wir behandeln sie übrigens beide miteinander.

Meist redet man sich auf die Zeit aus und sagt, Luther habe halt geredet, wie es damals Mode gewesen sei. Andere, die sich scheuen, der geschichtlichen Wahrheit in dieser Weise näher zu treten, benützen die Gelegenheit, um den Mönchen wieder einen Hieb zu versetzen, indem sie sagen, Luther habe das im Kloster so gelernt. Den letzten Rest der Mönchsheiligkeit zwar habe er durch seine Verheiratung abgelegt,[3] nur in diesem Stück habe er den Mönch nie ganz ausgezogen.[4]

54. Nun wissen wir so gut wie alle Welt, daß die Sitten und die Umfangsformen zu Anfang des 16. Jahrhunderts und die zu Anfang des 20. in vielen Stücken von einander abweichen. Es hieße Zeit verschwenden, wollten wir nachweisen, daß man damals gerader, ungeschminkter, derber reden und handeln durfte, ohne deshalb den Anspruch auf den Namen eines Gebildeten zu verlieren. Darüber verlieren wir aber kein Wort, wir reden ja zu Leuten, die der Geschichte nicht fremd sind.

Ist es aber gleich sicher, was man zur Entschuldigung von Luther sagt? Waren die Sitten damals wirklich so ungeschlacht, daß die Art

---

[1] *Lösche*, Analecta Lutherana et Melanthoniana, 13.

[2] Es wäre in der Tat nötig, auf die Ausrede zu antworten, wenigstens von Zoten und Obscönitäten habe sich Luther frei zu halten gewußt. Wenn das nicht hieher gehört, was er über den Baal-Peor und Priapus sagt, um den geistlichen Stand und des Papstes Lehre verächtlich zu machen (Erl. 28, 160 f.), dann gibt es kaum viel Zoten. Vgl. Denifle, Luther I[1], 206. Eine genügende Sammlung bietet die „Nachlese aus Dr. Martin Luthers Schriften", 1827.

[3] Hausrath, Luthers Leben II, 168. Benrath, Luther im Kloster, 91.

[4] Zu einer argen Schweinerei des Reformators setzt Walch (X, 1142) die Anmerkung: „Dergleichen Redensarten, die mit besserem Herzen, als sie lauten, vorgetragen werden, haben Luthero aus dem Kloster noch angehangen." Sie müssen aber doch ziemlich tief in ihn eingedrungen und ihm eigen geworden sein, da sie ihm noch im J. 1528 anhingen und zwar in weit gröberer Form als früher. (Erl. 36, 144 f.)

zu sprechen und zu disputieren, wie sie Luther eigen ist, nichts als der genaue Ausdruck des herrschenden Tones, zumal des Tones in geistlichen Kreisen war?

55. Wir bemerken, ehe wir zur Beantwortung schreiten, daß wir Luther nicht vom Vorwurf der Unziemlichkeit freisprechen könnten, selbst wenn dem so wäre. Ein Lehrer des Volkes, ein Führer der Gesellschaft muß doch über der Masse stehen. Er muß zwar populär sprechen können und muß sich zum Volk herablassen, aber nicht so, daß er in dessen Lasterhöhlen und Branntweinschenken hinabsteigt und die dort gelernten Sitten nachahmt, sondern so, daß er es zu sich und zu edleren Sitten emporhebt. Was würde man zu einem Professor sagen, der auf dem Katheder wiedergäbe, was seine Herren Zuhörer nachts auf der Kneipe singen und sagen? Was erst gar von dem Prediger, der, die Pfeife im Mund, die Hände in der Hosentasche, auf der Kanzel fluchte und auf das Brett losschlüge, wie es seine Holzknechte bei ihren Unterhaltungen treiben? So aber machte es Luther, und noch schlimmer. Und Luther war nicht bloß Professor und Prediger, sondern er gab sich als berufenen Sendboten Gottes aus, um die angeblich so tief gesunkene Kirche zur evangelischen Reinheit zurückzuführen. Von einem solchen Werkzeug Gottes darf man doch, wenn auch keine Wunder, so wenigstens das erwarten, daß er über dem rohen Haufen stehe und diesen durch Wort und Beispiel zu veredeln suche.

Mit der gedachten Ausrede tun also Luthers Verteidiger ihrem Helden eine sehr zweifelhafte Ehre an, selbst wenn alles so wäre, wie sie es darstellen.

56. Es ist aber nicht so. Ein Zeitgenosse Luthers, Ordensmann und gefeierter Prediger, ein Mann, der ob seiner Milde und Nachgiebigkeit selbst in den Verdacht gekommen ist, mit der Reformation zu halten, freilich ganz mit Unrecht, der bekannte, edle Johannes Wild, sagt über den ihm herzlich zuwideren Ton, der immer mehr überhand nahm, er sei „vormals bei allen Christen unerhört" gewesen.[1] Und daß er damit die Wahrheit sagt, läßt sich unschwer nachweisen.

[1] Janssen, Gesch. des d. Volkes VII[1], 456. Auch Erasmus nennt diese „praefractos, impudentes, maledicos, sycophantes, furiosos, rabulas", die ihm das Leben fast unerträglich machen, ein novum hominum genus. (Opp. III, 835 a.) Und Melanchthon, der über diese Verwilderung unaufhörlich jammert, sagt: rabies, qualis nulla aetate fuit. Er findet die Erklärung dafür, daß die Menschen jam assuefacti ad legum et disciplinae contemptum et odium, metuunt fraenari licentiam, und daß dies eben auch zu den fatalia mala postremae aetatis gehöre. L. 12, Epist. 4705 (C. Ref. VII, 580.)

Ein höchst bedeutsames Zeugnis hiefür liefert einer der hervorragendsten Gegner Luthers, der ehemalige Generalvikar von Konstanz, später Bischof von Wien, Johann Fabri von Leutkirch. Dieser hochbedeutsame Mann schreibt an Luther i. J. 1522, also in den ersten Zeiten der Reformation: „Aber weg mit jener händelsüchtigen Theologie, die als neue Erfindung (novitas) unter unseren Deutschen zum größten Ärgernis für die Kleinen einreißt, so daß man sagen muß, das Wort Gottes werde unter ihnen durch Schimpfworte besudelt, die eher für Klopffechter passen. Darüber kann ich mich nicht genug verwundern bei dir und deinen Anhängern, die ihr doch ganz Pauliner sein wollt. Denn daß die Worte Gottes keusch sind und keusch und sanft behandelt werden müssen, das lehrt die ganze Schrift so vielfach und so ausdrücklich, daß ich hier, wo ich einen Ausleger Pauli vor mir habe, nicht erst aus Paulus nachzuweisen brauche, wie sehr du samt den Deinen sündigest, wenn ihr nur heftige Ergüsse voll von Schmähungen veröffentlicht und so gar keine Rücksicht nehmt auf irgend welche Bescheidenheit, Milde und Sanftmuth, während doch kein Brief Pauli vorhanden ist, der nicht Frieden, Einigkeit und jede Tugend kundgäbe. Daraus ergibt sich, daß wir, die wir uns rühmen, den Geist Pauli zu kennen, in der Kirche Gottes auf Frieden, Bescheidenheit, Brüderlichkeit, Sanftmut und Güte bedacht sein müssen. So möge denn alle Bitterkeit, aller Zorn und aller Unwille von uns weichen. Gehen wir bescheiden zu Werke, nicht mit ungeheuerlichen Ausdrücken (non in portentis verborum) noch um uns groß zu machen, sondern folgen wir, soweit wir können, dem Beispiel der alten Väter. Dort wirst du nichts von den aufgeblasenen und giftgetränkten Schimpfworten finden, mit denen fast alle Schriften von dir und deinen Anhängern erfüllt sind unter Verletzung aller pflichtmäßigen christlichen Pietät und Sanftmut. Laßt uns also das Schwert zur Pflugschar umwandeln und den Speer zum Karst, laßt uns den Frieden suchen, dann wird der Gott des Friedens mit uns sein.“ [1]

So dachten und so sprachen damals die Männer der Kirche, die sich zum Kampf für die angefochtene Wahrheit erhoben. So lehrten sie das ihnen anvertraute Volk und so benahm sich auch das christliche Volk, soweit die alten Lehrer Geltung hatten und nicht von den neuen Lehrern und dem neuen Tone, die diese einführten, übertönt wurden.

Wir haben ja gerade aus jener Zeit eine sehr reichhaltige Volksliteratur, so daß wir gar nicht notwendig haben, darüber Phantasieen

[1] *Joa. Fabri*, Constant. Episc. Vicarii, Opus adv. nova dogmata Lutheri. Prolog. Romae 1522, fol. B, 2 a b.

und Erdichtungen zu schmieden. Die Meisterdichter, die Spruchdichtungen, die Volkslieder und Volkssagen, die Schwänkebücher wachsen eben um jene Zeit, man möchte sagen, aus dem Boden. Nun gut, welches ist, im Großen und Ganzen gerechnet, der Ton, der darin herrscht? Es ist der echte Volkston des deutschen Volkes, nichts weniger als sentimental, auch eben nicht prüde, aber voll von natürlichem Humor, von ungezügelter Lachlust, oft derb, aber — im Allgemeinen wenigstens — weder giftig noch schmutzig. Noch Johannes Paulis Schimpf und Ernst legt hiefür Zeugnis ab und die „lecherlichen Schwenke und Bossen" von Hans Sachs aus der früheren Zeit; erst in seinen alten Tagen unterlag auch der ehrsame Schuhmacher dem inzwischen immer ärger gewordenen Verderben.

57. Die Ansätze dazu waren freilich im Volke längst vorhanden. In jedem Volke lebt zu jeder Zeit unter der Decke ein böser, unheimlicher Geist, der nur der Entfesselung wartet. So lange die Disziplin gehandhabt wird, so lang von oben kein böses Beispiel das Laster frech und sicher macht, kann das Böse nur verstohlen und nur in engeren Kreisen sein Dasein weiter fristen. Fallen aber diese Hemmnisse weg, dann bricht er hervor wie Feuer, das Luft gewonnen hat. So war es im J. 1525, so im J. 1789, so jüngst in Rußland. Man sieht daraus, welche Wohltat die Zucht des Gehorsams, der öffentlichen Ordnung und Sitte, des Gesetzes und des christlichen Lebens ist. Man sieht daraus, wie leicht das Böse fern zu halten wäre. Man sieht daraus, welch schwere Verantwortung durch das Beispiel der sogen. gebildeten Kreise, durch die Preisgebung der Zucht und die Lockerung der Gesetze übernommen wird.

58. An dieser Verantwortung hat Luther einen nicht unbedeutenden Anteil. Freilich fand er die Keime der Roheit vor. Diese kann jeder jeden Tag in jeder Gesellschaft finden. Er braucht nur die Wege von Murger, von Zola und Gorki zu gehen. Aber wo fand sie Luther vor? In der Öffentlichkeit nicht oder doch nur zum allergeringsten Teil. Daß er zu den Holzknechten, zu den Schiffsjungen, zu den Stallburschen in die Schule ging und ihre Redeweise in der theologischen Literatur hoffähig machte, das kann man doch nicht der Gesellschaft von damals auf den Schuldkonto setzen. Jetzt freilich hoben die genannten Leute den Kopf stolz in die Höhe und redeten öffentlich die Sprache, die sie bisher nur hinter Schloß und Riegel gesprochen hatten. Daß dem so wurde, das ist — nicht ausschließlich, aber zu einem guten Teil — Luthers Schuld. Luther hat diesen Ton im Volksleben nicht vorgefunden, wohl aber ins Volksleben eingeführt.

59. Aber die Mönche? Ach ja, die Mönche! Weil nur die wieder

einmal zum Handkuß kommen! Diesmal wird ihnen sogar ausnahmsweise die Ehre zu teil, daß sie Luther entschuldigen und entlasten dürfen, freilich um einen etwas teueren Preis. Leider können sie gerade hier das ihnen zugemutete Vertrauensamt nicht übernehmen.

Die Mönche hatten in diesem Stücke von alters her Ansichten, die von der Praxis Luthers stark abwichen. Wir wollen gar nicht einmal besonderes Gewicht legen auf die Äußerungen so strenger Männer wie Petrus Damiani[1] und Bernhard. Wenn man deren Maßstab an Luther anlegen wollte, dann könnte man ihm die härtesten Verwerfungsurteile nicht ersparen. Sagt doch Bernhard schon von bloßen Possen, ohne die man Luther nicht denken könnte, sie seien an einem Geistlichen Blasphemien.[2] Aber auch andere, die Possenreißerei, Geschwätzigkeit, Ausgelassenheit nicht gleich als Todsünden behandeln, sind gleichwohl nicht sparsam mit harten Ausdrücken und nennen derlei Ausschreitungen eine Verwüstung des göttlichen Ebenbildes, den Tod der christlichen Vollkommenheit, eine Entstellung des menschlichen Charakters, ein Herabziehen des Menschlichen ins Tierische, eine Mitarbeit an dem Bestreben des Satans, den Ernst des Lebens, das dem Christen und zumal dem Mönche geziemt, zu entnerven und zu untergraben.[3] Noch viel strenger sind die christlichen Lehrer gegen jene Zungensünden, die an die Wahrheit, die gute Sitte, und an die Ehre des Nächsten greifen. Diese behandeln sie alle als Todsünden: Schmähungen,[4] Anschwärzungen,[5] Verspottungen,[6] Verfluchungen,[7] schmutzige Reden.[8]

---

[1] *Petr. Damiani.* Opusc. 20, c. 7 (Migne P. L. 145, 453. s.); cf. Sermo 73. (144, 917 s.)

[2] Inter saeculares nugae nugae sunt, in ore sacerdotis blasphemiae. *Bernard.* De consideratione l. 2, c. 13, n. 22.

[3] Scurrilitas, multiloquium, inepta laetitia, garrulitas; *Adalgarus* (Migne P. L. 134, 922 sq.). *Thomas* 2. 2. q. 148 a. 6. *Peraldus* Summa de virtutibus et vitiis (ed. Venet. 1571. II, 588 f.). *Antonin.* p. 2, t. 6, c. 4, § 5 (ed. Venet. 1582. II, 246 ff.).

[4] Contumeliae, convitia. *Thomas* 2. 2. q. 72, a. 2. q. 158, a. 7. *Peraldus* (II, 576); *Antonin.* 2. t. 7, c. 6 (II, 269 ff.); *Silvester*, Summa (Ed. Lugdun. 1552 I, 212 f.)

[5] Detractio. *Thomas* 2. 2. q. 73, a. 2. *Peraldus* (II, 561) *Antonin.* 2. t. 8, c. 4 (II, 284 ff.), *Silvester* (I, 247 f.).

[6] Irrisio. *Thomas* 2. 2. q. 75, a. 2. *Peraldus* (II, 579) *Silvester* (I, 247 f.)

[7] Maledictio. *Thomas* 2. 2. q. 75, a. 2. *Peraldus* (II, 574) *Antonin.* 2. t. 7. c. 5, § 3 (II, 267) *Silvester* (II, 166).

[8] Turpiloquia. *Thomas* 2. 2. q. 153, a. 5 ad 4. *Peraldus* (II, 588); *Antonin.* 2. t. 5, c. 1, § 8 (II, 206).

Und es blieb zum Glück nicht beim bloßen Wort, sondern es richtete sich auch die Praxis darnach. Nicht zu reden von der Ordensregel des hl. Benedikt,[1] war gerade die Regel der Augustiner, nach der Luther erzogen wurde, in diesem Punkt sehr strenge. Sie bestrafte schon ungeziemende Rede als sogen. culpa levis mit der Venia, mit der Disziplin, d. h. mit Schlägen, und mit anderen Bußen nach dem Gutbefinden der Obern.[2]

Es mag schon sein, daß auch nach dieser Seite hin zuletzt eine Erschlaffung eingetreten ist. Wir zweifeln keinen Augenblick, daß die Klöster jener Zeit gar manch sonderbare Heilige und kuriose Kunden in ihrem Schoß geborgen haben. Man sieht es ja an dem, was damals aus ihnen herausgekommen ist. Sicher sind die, die über die Mauern gesprungen sind, später draußen nicht edler und zarter geworden.[3] Aber Muster von Feinheit und Reinheit sind sie auch kaum gewesen, so lang sie drinnen herumschlichen und nach den Fleischtöpfen Ägyptens schnupperten und nur auf die Gelegenheit zum Entschlüpfen warteten. Soll denn wirklich Luther das Unglück gehabt haben, bloß mit Genossen dieses Stiles zusammenzuleben und gerade von diesen unartigen Geschöpfen seine Sitten zu lernen, und nur von diesen? Gesetzt aber, dem wäre so gewesen, dann müßten wir ihn selber desto mehr bedauern, sollte er nicht so viel Überlegenheit und Festigkeit des Charakters besessen haben, um gerade an ihrem Vorgang einen Wegweiser zum Geziemenden zu finden, oder sollte er vollends geglaubt haben, seine Überlegenheit durch noch ärgere Leistungen beweisen zu müssen.[4] Wenn seine Anhänger glauben, ihn mit dieser Behauptung beschönigen zu können, so mögen sie das tun. Uns scheint das eine seltsame Ehrenrettung.

---

[1] *Benedict.* Regula c. 6 (Migne P. L. 66, 356 c). Vgl. dazu *Smaragdus*, Commentar in reg. S. Bened. (Migne P. L. 102, 804 f.)

[2] So die alten Konstitutionen der Augustiner, Kap. 47 (Ms. Rhemens. 709, fol. 65 a) aus dem 14. Jahrhundert. Ebenso die Konstitutionen für Deutschland nach der Reformation von Staupitz, Kap. 47. Der Ausdruck culpa levis in den Ordensregeln bezieht sich nicht auf die sittliche Beurteilung der Sündhaftigkeit, sondern auf den Grad der öffentlichen Strafe, die über ein Vergehen verhängt wird.

[3] Multi qui posuerunt vestem Pharisaicam (des Erasmus Lieblingsausdruck!), in caeteris deteriores sunt quam antea fuerant. (*Erasm.* Ep. 906. III, 1030 e). Si Monachus cum cuculla simul deponeret omnem malitiam, non obsisterem, quominus qui vellet abjiceret. Nunc passim abjiciunt temere nullaque majorum auctoritate, qui ex malis monachis sunt deteriores laici. Nec aliud his praestat mutata vestis, quam ut impunitius patrent, quicquid animo collibuit. (Epist. 725. III, 846 b., gl. X, 1578. c. 1619 b.).

[4] Das meint offenbar Erasmus, wenn er Luther den „Bucephalus" nennt (1606. X, 1622 c.)

Wir jedenfalls meinen, Luther hätte besser getan, von den besseren Mitgliedern des geistlichen Standes zu lernen. Und deren gab es in großer Anzahl, in überwiegender Mehrheit. Man denke nur an die Menge trefflicher Mönche, mit denen uns der treuherzige Butzbach bekannt macht. Es ist nicht wahr, daß die gebildeten Kreise im Klerus und außerhalb des Klerus damals schon so verroht gewesen seien. Auch nach dieser Seite hin sind jene allgemeinen Behauptungen, die ins Blinde hinein ohne Rücksicht auf Literatur und Geschichte unter das Volk geworfen werden, eine unverantwortliche Irreführung. Wir haben wahrhaftig Denkmäler genug, aus denen man die Wahrheit finden kann, wenn man sie finden will. Man werfe doch, um nur ein Beispiel anzuführen, einen kurzen Blick in die Schriften des von Luther so geringschätzig behandelten Kaspar Schatzgeyer. Wie überlegen steht dieser Franziskaner neben Luther durch seine Ironie voll attischen Salzes, durch die heitere Seelenruhe inmitten aller Angriffe, durch die Selbstbeherrschung und Charakterfestigkeit, die er allenthalben kundgibt!

60. Unbestreitbar zeugen die Kreise der Humanisten, der weltlichen wie der geistlichen, bereits um die Zeit, da Luther seiner Ausbildung oblag, mitunter von einem Verderben, daß man an den Menschen irre werden möchte. Es ist schwer zu sagen, in welcher Kunst diese Leute vollkommener waren, in der des Lästerns und des Verleumdens, oder in der Kunst (um mit dem Tischreden-Aurifaber zu sprechen) „mit der Sau-Glocken zu läuten". Jedoch selbst dieses eigentümliche Geschlecht war nicht so allgemein verdorben, daß man ein Recht hätte, ihnen als Stand im Ganzen Verworfenheit nachzusagen und zu behaupten, Luther habe einzig von ihnen gelernt und schlecht und recht nur nachgesagt, was er sich in ihrer Schule angeeignet hatte.

61. Am allerwenigsten ist es gerechtfertigt, dem geistlichen und dem Ordensstande im allgemeinen eine derartige Verwilderung aufzubürden. Die Denk- und Redeweise in diesen Kreisen ist, geringe Ausnahmen abgerechnet, um die Wende des Jahrhunderts noch unverändert die des besseren Mittelalters. Es braucht jemand nur die lieblichen Auszüge bei Hasak nachzusehen,[1] von denen schon einmal

[1] Kropatscheck (Das Schriftprinzip der katholischen Kirche I, 152) findet, daß diese Schriften „für protestantische Leser eine fast ungenießbare Kost" seien. Wenn dem wirklich so wäre, so müßten wir diesen Lesern unser tiefstes Bedauern aussprechen. Auf keinen Fall sind sie ungenießbar wegen ihrer Darstellungsweise. Sie schreiben ein gutes, oft ein sehr gutes Deutsch, und von den Derbheiten Luthers ist nicht eine Spur zu

die Rede war. Die zahlreichen Schriftsteller, die hier benutzt sind, Nider, Otto von Passau, Markus von Weida, die Himmelstraß, die Plenarien u. s. w. sprechen alle ausnahmslos die zarte, treuherzige, milde Sprache Seuses und seiner Nachahmer. Wo findet sich etwas ähnliches wie bei Luther in den Schriften von Johannes Busch, von Dederich Koelde, von Geiler, von Butzbach, von Trithemius, gar nicht zu reden von Dionys dem Karthäuser, von Thomas aus Kempen und von den Außerdeutschen? Und wo findet sich bei Luther selbst in den früheren Schriften das Unmaß von bedauerlichen Dingen, von denen die späteren wimmeln? Traurig und zu verurteilen ist, daß mit der Zeit auch manche katholische Gegner der Reformation dem von ihm und den Seinen gegebenen Beispiel folgten.[1] Es ist aber auch wieder ein Trost, daß ein Mann wie Petrus Canisius nicht müde ward, diesen immer vorzuhalten, daß sie damit ihrer eigenen Sache keine Ehre antäten und ihren bestgemeinten Bestrebungen eher Schaden zufügten.[2]

62. Das alles gibt uns ein Recht, die angeführten Entschuldigungsgründe zurückzuweisen. Wenn ja eine Berufung auf Beispiele aus früherer Zeit begründet sein soll, so ist es einzig die auf den Vorgang der Häretiker. Diese haben allerdings immer den Mangel an Gründen für ihre Irrtümer durch Anklagen gegen die Katholiken und den Mangel an Gegengründen wider deren Anklagen durch Beschimpfungen und Verhöhnungen zu ersetzen gesucht.[3] Darüber spricht bereits Gregor der Große zu wiederholten Malen.[4] Im Mittelalter hat sich dies nicht geändert.[5] Insbesondere haben die Wicliffiten in diesem Stücke die Tradition der Häretiker treulich aufrecht erhalten. Thomas Netter, der oft hierauf zurückkommt,[6]

finden. Wer sich an diese gewöhnt hat, dem mag die ruhige, zarte, edle Sprache der Früheren allerdings „kraftlos, fade und langweilig" erscheinen.

[1] Niemand leugnet, daß Beispiele solcher Ausschreitungen auch schon früher vorkommen. Ein solches berichtet Erasmus im J. 1520, wenn schon die Art, wie er den Charakter seines Gegners zur Vergeltung schildert, annehmen läßt, daß er auch dessen Worte nicht stenographisch getreu wiedergegeben habe. (Opera, 1703. III, 580 a.)

[2] Vgl. Petri *Canisii* Epistulae et Acta, ed. Braunsberger. I, 182. ff., 498. ff. II, 398. III, 611.

[3] *Clichtoveus*, De sacram. Eucharistiae c. Oecolampad. l. 1, c. 2. Paris. 1523 fol. 9a; c. 3. fol. 13b; *Bunderius*, Compendium, ed. Paris. 1559. fol. 307 sq.; *Lindanus*, Panoplia evangelica l. 3, c. 37. Col. Agripp. 1575, 151.

[4] *Gregor. Magn.* Moral. l. 12, n. 28; l. 17, n. 15; l. 20, n. 15; l. 23, n. 15.

[5] *Rupert. Tuit.* In Job c. 30 (Migne P. L. 168, 1095 a. b.); De glorificatione Trinitatis l. 4, c. 19 (169, 93 b). *Hugo a S. Vict.* In Threnos (175, 302 a).

[6] *Thomas Waldens.* Doctrinale, ed. Venet. 1571. I, 173. col. 2; 274, col. 1 a; 313, col. 1 b (ecce non est novum apud haereticos, perversa nomina objectare

sagt einmal in einer höchst beredten und bewegten Stelle, niemand komme unbeschimpft aus ihren Händen, kein Bruder, kein Mönch, kein Chorherr, kein Ritter, keine Nonne. „Welcher Papst ist bei ihnen nicht unnütz, wenn nicht gar ein treuloser Antichrist? Welcher Kardinal, welcher Bischof wird nicht mit Fluch überhäuft? Welcher Professor, welcher Doktor nicht als Heide gescholten und bar alles kirchlichen Pflichtgefühles? Von den Pfarrern wollen wir gar nicht reden, noch von den übrigen Ständen der Christenheit, sparen sie doch Gott selber ihre Lästerungen nicht.“[1] Da verliert in der Tat das bereits früher angezogene Wort von Witzel, mit dem er das Lästern gegen die Katholiken zu den Säulen der Häresie rechnet, viel von seiner Schärfe. Das Auftreten Luthers hingegen wird durch diese Vorgänger nicht bloß nicht entlastet, sondern erst in seiner ganzen Verwerflichkeit dargestellt.

63. Ob jedoch Nachahmung der Häretiker und der rohesten Menschen oder nicht, auf jeden Fall ist sicher, daß ein derartiges unwürdiges, ja unchristliches Gebahren vom Standpunkte der christlichen Vollkommenheit aus schlechthin unverträglich[2] ist mit dem Vorgehen Luthers, die evangelische Vollkommenheit wieder herzustellen und die Christenheit zur wahren Nachfolge Jesu Christi zurückzuführen. Der gute Johannes Nas konnte sicher an derben Wendungen etwas vertragen und selber leisten. Gleichwohl sagt er: „Welcher Leser wird frömmer, wenn er anderer Leute Büberei wohl und oft liest und hört?“[3] Soll dann etwa dasselbe Mittel die Leser und die Hörer sicherer zu Christus führen und mit dem Geist des Evangeliums erfüllen?

64. Luther selbst war über dieses Gebahren nicht ruhig. Dies zeigt sich am besten darin, daß er so oft Veranlassung nahm, sich darüber zu rechtfertigen. Die Art und Weise, wie er dies tat, macht aber die Sache nicht besser. Ihm sei eben auch von Gott eine harte Aufgabe zugewiesen worden. Christus und Paulus hätten es auch nicht anders gemacht, von den Propheten ganz zu geschweigen. Er habe sich gewiß

catholicis“). II. fol. 5, col. 3 b. („semper mos est haereticis, judices et adversarios errorum suorum diris insectari calumniis, etiam quos ante palpabant, dum nihil contra eos agebant“.) III, fol. 55. col. 2, c.; fol. 142, col. 1 a; fol. 165, col. 4 a.

[1] Id. I, fol. 11, col. 1 a. b.

[2] Erasmus war kein Heiliger, das aber fühlte er doch schon im J. 1521. „Tanta est in eo acerbitas, ut, etiamsi omnia essent verissima, quae scripsit, tamen res non potuerit habere felicem exitum.“ Epist. 583. (Opp. Lugd. Bat. 1703. III, 651.)

[3] Janssen V, 364.

lange und tief genug verdemütigt. Aber je sanfter und milder er gewesen sei, desto verstockter seien seine Gegner geworden, desto mehr hätten sie getobt und seine Lehre gelästert.[1]

Darum schämt sich Luther nicht einmal seines Tobens, sondern er betrachtet es als sein gutes Recht. „Weil nun hell am Tag ist, daß die Papisten selbst bekennen, mit Worten und Werken, daß sie unsere Feinde und uns wider seien", so . . . . . „frage ich nichts darnach, daß er (Herzog Georg) klagt, es seien schier eitel böse Wort und Teufel darinnen genennet. Das soll mein Ruhm und Ehre sein, wills auch so haben, daß man von mir hinfurt sagen solle, wie ich voll böser Wort, Scheltens und Fluchens über die Papisten sei . . . . . bis in meine Gruben, und sollen kein gut Wort mehr von mir hören. Ich will ihnen mit meinem Donnern und Blitzen also zum Grabe läuten."

Das sind doch schreckliche Worte, die einen fragen lassen, wo hier die humane Gesinnung sei. Aber es kommen noch schrecklichere, und diese legen einem eine Frage nahe, die wir lieber nicht einmal in Worte kleiden. Denn, fährt Luther fort, „denn ich kann nicht beten, ich muß dabei fluchen. Soll ich sagen: Geheiligt werde dein Name, muß ich dabei sagen: „Verflucht, verdammt, geschändet müsse werden der Papisten Namen" u. s. f., u. s. f.[2] „Wahrlich, so bete ich alle Tage mündlich und mit dem Herzen ohne Unterlaß."[3] Wie sich eine solche Gesinnung und ein solches Gebet mit dem apostolischen Geist vertrage, jenem Geist, der uns warnt, zu lästern, da doch die Engel, die an Macht und Würde größer sind, nicht einmal über den gefallenen Geist ein Fluchurteil zu fällen wagen,[4] diese Frage vermögen wir nicht zu beantworten.

Übrigens, so beschwichtigt Luther zuletzt sein Gewissen, habe es mit dem Schelten gegen den Papst und die Seinigen nichts auf sich. Sei es, daß sie es durch seine Behandlung schon gewöhnt seien, sei es, daß sie von Natur oder durch ihre Verhärtung eine Art von Sigfriedshaut besäßen, auf jeden Fall gleite das alles an ihnen ohne Eindruck ab. Gegen die unaussprechliche Bosheit der verzweifelten Bösewichter, mit denen er zu tun habe, bedeute alles „buben und schelten" nichts. „Was sind die Papstesel, denn lauter Teufel leibhaftig?" „Lieber, schilt und nenne einen Papstesel, wie du willst oder kannst, so ist's, als pfiffe ihn eine

---

[1] De Wette II, 243. Erl. 53, 150.
[2] Erl. 25, 107 f.
[3] Erl. 25, 108.
[4] 2. Petr. 2, 11. Jud. 9.

Gans an."[1] „Darum sei es ein Glück, daß sein Geist so rumorisch und stürmisch" sei und „einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeie."[2] Er müsse sich eher noch Vorwürfe darüber machen, daß er „den Pfaffen und den Mönchen gar zu weich und zu linde gewesen, ja ihnen noch die Benediktion gegeben und ihr Schutz gewesen sei".[3] Insbesondere sei er „gegen dem Papsttum zu gelinde". Er wollt aber, daß er „eitel Donnerschläge wider das Papsttum reden könnte und ein iglich Wort eine Donneraxt wäre".[4]

65. Indes, von dem allen wollten wir noch weniger Aufhebens machen. Was uns jedoch unter allen Umständen und ohne alle Einschränkung der Verurteilung würdig erscheint, das ist das gräßliche Verteufeln[5] und Verdammen bei Luther. Der Herr sagt: Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet; mit dem Urteil, mit dem ihr richtet, werdet auch ihr gerichtet werden (Matth. 7; 1. 2). Und der Apostel sagt: Es steht geschrieben: Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr (Röm. 12, 19). Der Reformator aber eignet sich beides an, das Gericht und die Vollziehung des Urteilsspruches. Und das in welchen Ausdrücken! „Wir wollen zuletzt ein Wallfährtlein tun, sie, die Papisten, in den Abgrund der Hölle zu ihrem Lügen- und Mordengott, dem sie mit Lügen und Morden gedient, ich zu meinem Herrn Jesu Christo ... Gehen wir miteinander dahin, sie in aller Teufel Namen in die Hölle, ich in Gottes Namen zum Himmel."[6] Wenn das der Geist des Evangeliums ist und der Schlüssel zum Himmelreich, dann schaudert uns vor beidem.

Mit vollem Recht sagt hierüber Schatzgeyer: „Wer möchte sich nicht über einen so strengen Richter entsetzen? Wenn dieser unser Gott wäre, dann wären wir alle im Augenblick verloren, und nicht eine einzige Stunde würde uns zum Bußetun zugestanden, sondern von Feuer und Schwefel verzehrt würden wir in den Abgrund versenkt. Wohl uns, daß wir einen anderen, einen gnädigeren Gott haben! Bewahre uns Gott vor dem Feuer und Schwefel speienden Pluto!"[7]

[1] Erl. 25, 40. Walch 16, 2003 f.

[2] De Wette IV, 149. Erl. Opp. var. arg. 7, 512. Die oben angeführten Worte sind aus der Verdeutschung vom J. 1530 bei Walch 14, 190.

[3] Förstemann II, 221. Erl. 60, 244.

[4] Förstemann II, 207. Erl. 60, 225 (wo es heißt: zu geschwinde).

[5] Nihil crepat nisi Satanas, Diabolos, Larvas, Lamias, Megaeras aliasque voces plusquam tragicas. *Erasm.* Opp. X, 1542 a.

[6] S. Denifle, Luther I[1], 859 (Erl. 25, 7 f.)

[7] Custodiat nos Deus a Plutone ignem et sulphur spirante. *C. Schatzgeyer*, Opera omnia. Ingolstadii 1543. fol. 90 [a].

66. Da hat Luther gut sagen, er sei allerdings gegen seine Widersacher oft heftig gewesen, doch also, daß es ihn nie gereut habe. Denn er sei nun heftig oder mäßig, er hab ja keines Schaden, viel weniger seiner Seelen Verlust gesucht, sondern vielmehr jedermanns, auch seiner Feinde Bestes und Seligkeit.[1] Das ist eine seltsame Art, des Feindes Seligkeit zu suchen, durch Verfluchen und Verdammen.[2] Diese Art, Seelen zu retten, war vor Luther unbekannt, so rauh und hart auch die früheren Zeiten mitunter waren.[3] Wir müssen zwar mit Erröten gestehen, daß selbst in diesem Stück einzelne Katholiken dem Vorgang Luthers gefolgt sind,[4] aber wir müssen beteuern, daß sie in diesem Stücke nichts von dem Geiste dessen zeigten, der sanftmütig ist und demütig vom Herzen.

Nun, verdammen ist eine große Sache und sie ist es doppelt, wenn es einer bis dahin treibt, daß er mit Luther sagt: „Gewiß ist, daß entweder der Luther oder sie müssen ewiglich in dem hölliſchen Feuer brennen und braten. . . . Nur ins hölliſche Feuer mit solchen Blumen und Früchten, da gehören sie hin!“[5] Luther selbst hat das in ruhigen Stunden eingesehen und verurteilt mit den Worten, durch das Verdammen anderer komme man nur selber in Schaden und Jammer.[6] Gleichwohl ist es nicht das schlimmste Vergehen, durch das der Mensch seinem Ingrimm Luft machen und seine Rachsucht befriedigen kann. Zwar ist es ganz wohl denkbar, daß Menschen von so starker Einbildungskraft wie Luther für den Augenblick wirklich meinen, sie sähen einen schon in der Hölle braten, weil sie ihn dorthin verwünscht haben. Ich kannte einen Schriftsteller, übrigens sonst ein sehr harmloser Mann, der, wenn er einen

---

[1] Vogt, Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, no. 22, p. 67; D. Joh. Pomerani und Justi Jonä Historie von Lutheri geistlichen und leiblichen Anfechtungen (Walch 21, 162*).

[2] Zumal wenn man bedenkt, was Erasmus sagt: „At Martinus nullam recipit excusationem, sed bis damnandum putat, qui medetur offensis.“ (Opp. 1706. X, 1555a.) Immerhin schrieb Luther an Erasmus, er habe ihm nicht wehe tun wollen (De Wette II, 499; Enders IV, 320; *Erasm.* Opp. X, 1558 b. III, 846 f.). Das bedeutet wohl nicht viel, es muß aber doch gerühmt werden.

[3] Luthers Ordensgenosse, der selige Simon von Cassia († 1348) sagt: Temperatus zelus justitiae est cautus, non improvidus, nec amabit exitio tradere delinquentes; tradet, dolens tamen pro infelicitate, ei similis in natura . . . Quaerit potius absolvere quam damnare. Gesta Salvatoris l. 15, prolog. Ed. Ratisbon. 1733. II, 501.

[4] S. das Bild bei P. Drews, Der evangelische Geistliche, 96.

[5] Weim. 23, 33; Erl. 30, 9.

[6] Erl. 43, 270.

längst verstorbenen Missetäter aus der Literatur oder aus der Geschichte recht zerzaust hatte, mit dem Ausdruck der höchsten Befriedigung sagte: „Wird aber das den da unten ärgern, aus der Haut wird er fahren." Dennoch weiß selbst ein Luther, daß das Gericht nicht ihm übergeben ist, sondern dem, der die Schlüssel des Todes und der Unterwelt hat (Offb. 1, 18). Und so bleiben derartige Ausbrüche zuletzt doch nur, wie man zu sagen pflegt, fromme Wünsche.

67. Was aber nicht beim Wunsch bleibt, sondern zur Tat wird und fortwirkt oft von Geschlecht zu Geschlecht, das ist die Freveltat der moralischen Vernichtung. In diesem Punkt hat Luther eine arge Schuld auf sich geladen. Er hat diese Untat, man kann ihm den schweren Vorwurf nicht ersparen, wahrhaft professionsmäßig betrieben. Sein ganzes Wesen neigte dazu, seine Leidenschaftlichkeit, seine Gewalttätigkeit, seine Unfähigkeit, eine abweichende Meinung oder Handlungsweise anders aufzufassen denn als einen Angriff auf seine eigene Person. Insofern wären wir gern geneigt, ihn im einzelnen Fall zu entschuldigen, wo er sich unbewußt durch seine starke Natur fortreißen ließ, wenn wir sehen könnten, daß er sich wieder Gewalt angetan und das Unrecht gut gemacht hätte. Er hat aber seinen Hang, weit entfernt davon ihn zu bekämpfen, vielmehr mit Bewußtsein ausgebildet, und so wurde seine gefährliche Charakteranlage zum schweren Charakterfehler, ja zur eingerosteten bösen Gewohnheit.

Wir haben bereits gesagt, daß Luther der Witz von Natur und daß ihm der Humor als bewußte Tugendübung fremd, ja unzugänglich war. Die natürliche Derbheit seines Wesens, die zyklopische Heftigkeit seines Willens, über die Melanchthon so bewegte Klage führt, machten ihn leicht plump und massiv, auch wenn er das nicht beabsichtigte. Selbst wo er dem Zug seines von Natur aus guten Herzens in Scherz und Humor Lauf läßt, kann man stets an eines seiner Lieblingssprichwörter denken: Du scherzest wie ein Bär.[1] Wird er aber böse, und legt er es darauf an, dies zu zeigen, dann fällt einem der Bärwolf ein, von dem Luther selber sagt: er zerreißet alles und bricht durch alle Behältnisse, Ketten und Bande.[2] Denn dann hört bei ihm jede Selbstherrschung

[1] Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung, 16. 277 (no. 296).

[2] Der Bärwolf, ἀρκτόλυκος, — Luther zufolge den Griechen unbekannt, also verschieden von λυκάνθρωπος — macht ihm merkwürdig viel zu schaffen. Das merkwürdigste ist jedenfalls, daß Luther am 9. Mai 1539 durch drei Stunden eine öffentliche theologische Disputation über den Papst als Bärwolf angestellt hat (P. Drews, Disputationen M. Luthers, 532—584. Erl. Opp. var. arg. IV, 447. Walch 10, 680 f.) Diese hat

und jede Rücksicht für den Gegner auf. Da ist kein Wort zu roh, kein Mittel zu bedenklich, keine Entstellung zu kraß. Da haben Scherz und Ironie ein Ende, regelmäßig müssen wir uns gefaßt machen auf mutwillige Verdrehung, auf boshafte Unterstellung, auf höhnische Herabwürdigung.

68. Ein Hauptmittel, dessen sich Luther bei dieser Gelegenheit bedient, ist die Karikatur.

Die Karikatur ist an sich kein Verbrechen, wenn sie eine maßvolle, charakteristische Schilderung der menschlichen Schwächen und Verkehrtheiten darbietet. Nur ist sie noch viel schwerer in den gehörigen Schranken zu halten als der Witz. Fast immer artet sie aus und dann ist sie eine furchtbare, eine niedrige, eine unsittliche und entsittlichende Waffe. Als Waffe gegen einen Widersacher verwendet, ist sie immer das Zeichen einer kleinlichen Gesinnung, sehr häufig der Beweis dafür, daß man dem Gegner mit ehrenhaften und ernsten Waffen nicht entgegen treten kann. Wie Dilthey diese Waffe in den Händen Luthers „den Ausdruck des Machtgefühls eines furchtlosen Menschen" nennen kann,[1] ist schlechthin

---

sogar eine ganz besondere Berühmtheit erlangt (Förstemann III, 177. Colloquia, Bindseil II, 117. Erl. 60, 184). Die hierauf bezüglichen Thesen (51—70) wurden in eigenem Auszug weiter verbreitet (Drews, 534 — die angebliche Disputation vom J. 1540 bei Walch 10, 678 ff. ist nur dieser Auszug). Auch sonst kommt Luther auf diesen Gegenstand zurück (Förstemann IV, 209. Erl. 61, 364). Außer dem Titel Antichrist und dem Titel Teufel, eingefleischter Teufel (Drews, 549; Colloquia, Bindseil II, 114) scheint ihm keiner so passend für den Papst gedünkt zu haben als der Titel Bärwolf. Denn der Bärwolf, „das gräulich ungeheuer Thier, der Pabst, der aller Tyrannen Wütherei übertrifft, der will allein Exlex (ohn alle Gesetz) sein, frei, sicher leben und thun nach all seinem Gefallen, und noch dazu angebetet sein, mit Verlust und Verdammniß vieler armen Seelen"; darum soll ihm mit allen Kräften, Macht und Vermögen widerstehen und wehren, wem Gottes Ehre und der Seelen Heil und Seligkeit lieb ist. Der Papst rühmt sich in seinen Drecketen, er habe Macht, Fug und Recht über alle Regiment im Himmel und Erden . . . Der kann weder Gott noch Könige leiden. Er ist ein Eselskönig . . . (Förstemann III, 117 f.) Gegen den Bärwolf sind alle anderen Bestien milder. Auch der Türke ist ein Bärwolf, aber milder (Drews 550. 552. 574). Die Natur der Sache und das Naturrecht verlangen also, daß man sich dagegen zur Wehr setze (Drews 556). Gegen den Bärwolf müssen alle Dörfer und Städte aufgeboten werden. Man darf da nicht erst den Ausspruch eines Richters oder einer andern geistlichen Versammlung erwarten. Man muß sich auch nicht daran kehren, wenn etwa ein Richter oder ein Bauer verlangen wollte, ein solches Ungeheuer ungehudelt zu lassen oder wenn er es gar verteidigen sollte. Würde der Richter samt seinen Bauern von denen, die dieses Tier verfolgen, ums Leben gebracht, so ist ihnen ganz recht geschehen (Thes. 58. 59. 60. 63. 65. Drews 539. Walch 10, 687 f.).

[1] Dilthey, Archiv zur Geschichte der Philosophie von C. Stein V, 356.

unbegreiflich. Als ob nicht gerade die Kinder und feige Menschen am liebsten zu dieser Waffe griffen! Nein, die Karikatur weist nicht auf „etwas Selbstherrliches und Souveränes“ in der Person ihres Urhebers hin, sondern auf das Gegenteil hiervon.

Die Karikatur ist die ebenbürtige Schwester der Schmähgedichte. Deshalb treten auch regelmäßig beide mit einander vereint auf. Beide sind Mißbrauch der Kunst zur moralischen Erniedrigung oder Vernichtung des Nächsten. Das Pasquill verwendet hierzu die schildernde, zumal die Dichtkunst, das Schimpfbild die zeichnende Kunst. Keines stellt die Wirklichkeit dar, jedes sucht durch Verzerrung, also durch Unwahrheit, zu wirken. Das Wesen von beiden ist Anwendung eines schlechten Mittels zur Erreichung eines schlechten Zweckes. Indem sie ihr Opfer lächerlich machen, d. h. ihren Mitteln oder ihrem Zwecke einen harmlosen oder doch minder bedenklichen Schein zu geben wissen, gewinnen sie die Gunst selbst edlerer Geister, die sich mit Entrüstung abwenden würden, wenn sich das Unternehmen in seiner wahren Gestalt kundgäbe. Sehr häufig aber spekulieren beide auf die allerniedrigste Leidenschaft, deren Einfluß die wenigsten von sich weisen, auf die gemeine Lüsternheit. Die Obszönität steht immer vor der offenen Tür des Fratzenschilderers, um ihm ihre Dienste anzubieten. Der Scherz, das Kloster Lästerbrunn sei lange vor der Sintflut durch die Zwillingsbrüder Schweinhardus und Grobianus gestiftet worden, enthält eine bittere Wahrheit.

Daher jene demoralisierende Kraft, von der wir gesprochen haben. Schimpflieder und Schimpfbilder entsittlichen den, der sie ausgibt, den, der daran Gefallen findet und sie weiter verbreitet, und nicht selten auch den, der von ihnen getroffen wird. Denn meistens findet dieser gegen einen solchen Angriff kein anderes Mittel zur Verteidigung als dies, daß er gleiches mit gleichem vergelte. Zwar hat das römische Recht, das sonst gewiß nicht sentimental ist, auf die Abfassung, ja selbst auf die Verbreitung der libelli famosi Todesstrafe gesetzt, und die Carolina bleibt in der Bestrafung dieses Verbrechens nicht weit hinter derselben Strenge zurück. Aber wann wird es einem gelingen, gegenüber solcher Verunglimpfung den Schutz des Rechtes zu erlangen?[1] Und selbst wenn er dieses erreicht, so bleibt die moralische Wirkung dennoch, denn wer die Lacher gegen sich hat, der ist ein Hingerichteter, und das Böse und das

[1] Ab hoc genus intemperiis nec Caesar nec Pontifex potest me tueri, nec enim isti deos verentur nec homines. *Erasmi* Epist. 673 (1703. III. 792 e.)

Gemeine glauben die Massen immer, dank dem Zug zum Niedrigen, der die Mehrzahl beherrscht — Hohe so gut wie Niedrige.

69. Das alles erwogen, zeigt uns, was wir von Luthers Verwendung der getadelten beiden Kampfmittel zu halten haben. Das mindeste, dessen wir ihn anklagen müssen, ist der Vorwurf, daß er sich der damals herrschenden krankhaften Vorliebe für diese mit ganzer Seele ergeben hat. Das Zeitalter der Reformation war mit Vorzug[1] eine Zeit der Pasquillen, der sog. Famöß-Libellen, der peinlichen Lästerschriften, der Schand- oder Schmachbüchlein. Was Schade in seinen drei Bänden gesammelt hat, ist nur ein kleiner Teil davon. Es war aber auch eine Zeit der Fratzenbilder, wie man damals sagte, der Schand-Gemähle, der schmählichen Gemächte. Die Reformation fand diesen Zug bereits vor, denn ihn hat der Humanismus eingeleitet, fürwahr sehr inhuman. Die Reformation aber hat ihn, wie Eduard Fuchs sagt, zum offiziellen Kampfmittel erhoben mit dem ausgesprochenen Zweck, den Gegner zu vernichten.[2] „Es waren furchtbare Späße", sagt der nämliche, „furchtbar deshalb, weil keiner Spaß verstand. Jeder Hieb war ein Keulenschlag, der, grob und ungeschlacht geführt, zermalmend niedersauste."[3] Erst hier gewinnt man einen Begriff von der Auflösung aller sittlichen und religiösen Bande in jenen Tagen. „Auf welche Höhe die Kühnheit der Satire sich hinaufschwang, sagt derselbe Schriftsteller, wie sie vor gar nichts mehr zurückschreckte, selbst vor dem seither Heiligsten nicht, wie sie alles ihren Zwecken dienstbar machte, Glaubensbekenntnis, Gebete, Dogmen, Gebräuche, die Messe, alle Institutionen der römischen Kirche",[4] das kann man hier mit Augen schauen.[5]

---

[1] Scis temporibus his regnum esse calumniae, nec ulla tempestate plus licuisse effreni maledicentiae. *Erasm.* Epist. 501. III, 543 e.

[2] Und noch mehr als bloß zu vernichten! Drews, Der evangelische Geistliche, 53, gibt ein kannibalisches Bild wieder unter dem Titel „Des Teuffels Garkuchen". Drei Teufel richten drei Mönche zu: einer hängt am Metzgerschragen und wird ausgeweidet; einer liegt auf einer umgestürzten Tonne und wird gespickt und mit Gewürz zum braten zugerichtet; einer wird am Spieße gebraten. Daneben steht der Tisch bereits zum Verspeisen gedeckt. Ein Mann im langen Gewand, das Barett auf dem Haupte, hilft den Teufeln zubereiten — ein katholischer Geistlicher ist es kaum. Die Einzelheiten und die Verse, die darunter stehen, lassen sich schwer wiederholen.

[3] Fuchs, Die Karikatur I[3] 77.

[4] Ebd. I[3] 67.

[5] Die Verhöhnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses betr. s. Baur, Deutschland in den Jahren 1517—1525 im Lichte gleichzeitiger Volks- und Flugschriften 95 ff. 101 ff.

70. Luther hat dieses Unheil nicht als der erste eingeführt. Er hat aber beide Mittel, Pasquill und Karikatur, zur Bedeutung eines „offiziellen Kampfmittels" im Dienste der angeblich religiösen Polemik erhoben. Er hat der Karikatur jene verhängnisvolle, demoralisierende Stellung in der theologischen Litteratur verschafft, die sie von nun an leider überlang behauptet. Er hat dieses Mittel mit einer bisher nicht dagewesenen Meisterschaft gehandhabt. Seinem Beispiel vor allem ist es zuzuschreiben, daß, wie er selber sagt, die Verachtung des geistlichen Standes allgemein wurde, da „mancherlei Lieder, Sprüche, Spotterei, die man an alle Wänd, auf allerlei Zeddel, zuletzt auch auf den Kartenspielen malete", die Paffen und Münche zum Ekel machten, wo man nur eine geistliche Person noch sah.[1] Dahin brachte es Luther durch seine Popularität. Diesem Mittel verdankte er aber auch umgekehrt nicht zum letzten das beständige Wachstum seiner Popularität.

In Summa: Luther hat das Kloster von Lästerbrunn nicht gestiftet, diesen Ruhm haben ihm die zwei genannten Trolle längst vorweggenommen. Er hat aber die Regel mit solchem Glück reformiert und zugleich mit solchem Ernst gehalten, daß der Orden vom Famoslibell damals in größerer Blüte stand, als irgend ein anderer. In diesem Stück kann man ihm unter seinen Zeitgenossen wohl nur Hutten und Pietro Aretino und Fischart ebenbürtig zur Seite stellen, nach ihm keinen mehr bis Voltaire.[2]

71. Um es kurz zu sagen: Polemik in den Schranken der Gerechtigkeit und der Liebe ist gar kein Unglück. Wir halten sie für nützlicher als eine aussichtslose Irenik oder als eine für beide Teile verderbliche Indifferenz oder „Ausgleichung". Lieber ein gerader, offener Gegner als, um in der Sprache des 16. Jahrhunderts zu reden, das „Verblümen" durch „gülbene Freundichen, süßmündige Mitler, Conciliatoren und Tüncher".[3] Und selbst, wo einer in der Hitze des Kampfes die Schranken überschritten hat, sind wir gerne bereit, ihn zu entschuldigen und ihm zu verzeihen, wenn er nur bereit ist, der erkannten Wahrheit Zeugnis zu geben und das Unrecht wieder gut zu machen. Aber Haß gegen den

---

[1] De Wette II, 674. Erl. 53, 309.

[2] Gegen diesen bereits von Erasmus und Cochläus erhobenen Vorwurf liefert natürlich Seckendorf das Material zur Verteidigung für alle kommenden Zeiten Commentar. de Lutheranismo II² 87 f. Dazu jetzt Walther, Für Luther, 235.

[3] Joh. Corvinus, Heubtartikel unseres christlichen Glaubens 1564, A 3ᵇ; A bis 3ᵃ.

Gegner, Anwendung schlechter Mittel, und insbesondere Verdammen und moralisches Vernichten, das können wir wenigstens nicht mehr loben. Das aber ist, man kann es nicht anders sagen, die Seele der Polemik bei Luther.

72. Nirgends zeigt sich das im gleichen Grad wie im Kampf gegen das Papsttum. Im Papst konzentriert sich das Christentum, so wie es Christus gestiftet hat; in der Bekämpfung des Papstes konzentriert sich Luther.

73. Christus hat das Christentum nur in der Gestalt der Kirche, die Kirche nur in Petrus geschaffen. Erst hat er dem Petrus alle Gewalt gegeben, dann in der Unterordnung unter ihm die Apostel eingesetzt und ihnen seine Gewalt hinterlassen. Damit war sein Werk abgeschlossen. Er konnte gehen und er ging. Bei seinem Scheiden gab er den Aposteln den Auftrag, sich nun die Gläubigen selber zu suchen, an denen sie ihre oder vielmehr seine und des Vaters Gewalt ausüben sollten.

Selber hat Christus nur die hierarchische Kirche eingesetzt, und dieser in Petrus nicht bloß den Mittelpunkt und die Spitze, sondern alle Gewalt, den vollen Inbegriff ihrer Ausstattung gegeben. Die allgemeine Kirche hat er nur mittelbar und allmählich gegründet durch die Apostel, insofern er ihnen dazu Befehl und Vollmacht gegeben hat.[1]

[1] Nec patior ordinem inverti, ita ut dicamus, claves primo Ecclesiae traditas et per Ecclesiam Petro; immo constanter affirmo, Petro primo ac deinde per Petrum in Ecclesiam transfusas. Joa. *Fabri* (Vicar. Constant.), Malleus in haeresim Lutheranam. ed. Joa. Romberch (Host) Colon. 1524, fol. 3 b, cf. fol. 74 b. *Idem*, Adv. dogmata Lutheri. Romae 1522, fol. C. 2 a. Ebenso *Thomas Illyricus*, In Lutherianas haereses Clypeus, Taurini 1524, fol. 39 a. *Latomus*, De Primatu, (Pijper, 122). · *Pighius*, Controversiae, cap. 16, fol. KK 6 b. Schon vor ihnen sagt Thomas Waldensis gegen Wicliffe: „Tene in summa causam, qua Petrus plus aliis omnibus sustinebat personam communis Ecclesiae Christi in suscipiendo claves pro tota Ecclesia. (Doctrinale, ed. Venet. 1571. II fol. 238, col. 2 b). Der Kirche ist die Schlüsselgewalt nur durch Petrus gegeben und in Petrus, insofern er als die eine, höchste Einigung aller kirchlichen Gewalt die ganze, eine Kirche darstellt. *Augustin.* De agone Christiano, c. 30, n. 32; Sermo 149, n. 7; 295, n. 2. Ebenso sagt Tertullian: Memento, claves . . . Dominum Petro et per eum Ecclesiae reliquisse (Adv. Gnosticos Scorpiace, c. 10. Migne P. L. 2, 165 b.) Diesen Sinn hat es, wenn Optatus sagt: claves . . . quas solus Petrus accepit (De schismate Donat. l. 1, c. 10. Migne P. L. 11, 901 a); bene revocasti claves ad Petrum (l. 1, c. 12. P. L. 11, 907 a). Vgl. M. *Canus*, Loci theolog. l. 6, c. 8. (Salamant. 1563. fol. 229 b). Bekanntlich haben die extremen Gallikaner und die späteren Jansenisten diesen Satz umgekehrt. Darüber Weiß, Die religiöse Gefahr[3] 266. Es ist sehr bezeichnend, daß Dupin, der Herausgeber des Optatus, zu der Stelle 1, 10 die Anmerkung macht: „quas solus Petrus accepit, Ecclesiae scil. nomine, cujus personam gerebat." Nicht nomine Ecclesiae, sondern pro usu Ecclesiae!

Demgemäß besteht die Kirche vollkommen ausgestaltet im Apostolat und in dessen Fortsetzung, der Hierarchie; Apostolat und Hierarchie aber sind verkörpert und mit all ihrer Autorität und all ihren Gaben zusammengefaßt im Primat.

74. Diese Grundlehre von der Entstehung und vom Wesen des Christentums muß man vor Augen haben, um den Zorn Luthers zu begreifen. Er hatte zu Anfang seiner Arbeit gemeint, er könne das Papsttum mit einem Hauch hinwegblasen. Die unglaublich geringschätzige und ironische Art, womit er in dem Brief vom Jahre 1520 Leo X. behandelte, zeigt das zur Genüge. Dies zeigt aber auch, daß er damals von der Verfassung des Christentums, von dem Wesen der Kirche und von der Bedeutung des Papsttums noch keine Ahnung hatte. Aufgewachsen ohne tiefere theologische Bildung, selbst vom Nominalismus nur insoweit berührt, daß er von ihm die Kritik entlehnte, und auch diese nur in der oberflächlichsten Weise, am meisten beeinflußt von der irrigen Vorstellung der Basler und der Gallikaner, als sei der Papst nur eine Zugabe oder ein Funktionär der Kirche, ein „caput ministeriale", täuschte er sich gewaltig über die Aufgabe, die er sich vorgenommen hatte. Er wollte das Christentum zur angeblichen ursprünglichen Reinheit zurückführen. Die Kirche glaubte er ohne weiteres vom Christentum trennen zu können. Was er Kirche nannte, das war nur die moralische und die logische, besser gesagt, die mathematische und mechanische Zusammenfassung der Gläubigen. Deshalb zog er stets den Namen der christlichen Gemeine vor. Wo er den Versuch machte, den Begriff der Kirche zu erklären, da übersprang er stets, vielleicht ohne es recht zu wollen, den achten Artikel des Symbolums und beschrieb den neunten, die Gemeinschaft der Heiligen.

Ganz begreiflich. Eine Kirche gab es für Luther nicht und konnte es keine geben, denn die Kirche ist keine bloße Zusammenrechnung von Monaten, sondern eine hierarchische Anstalt, in der die von Christus gesetzten Apostel unter der Oberleitung Petri die Gläubigen sammeln und über sie die Gewalt Christi ausüben.

Die Kirche ist also das, was Luther die Papstkirche nannte. Je länger er versuchte, diese vom Christentum abzulösen, desto mehr lernte er die Wahrheit ahnen. Das war keine nur in Gedanken bestehende ideale Einheit, sondern eine überaus reale Wirklichkeit. Das war ein göttlicher Granitbau, der wirklich auf einem Felsen ruhte. Je mehr Luther daran rüttelte, desto mehr fühlte er dessen Festigkeit, je mehr er

in seinem steigenden Ingrimm mit dem Kopfe daran rannte, desto schmerzlicher empfand er dessen Härte.[1]

Mehr und mehr fühlte Luther die wahre Bedeutung des Primates. Mehr und mehr faßte er, daß all sein Bemühen umsonst sei, wenn es ihm nicht gelinge, diesen zu vernichten. Mehr und mehr empfand er, daß er sich über dessen Stärke getäuscht hatte. Mehr und mehr wuchs seine Heftigkeit darüber, er müßte nicht Luther gewesen sein. In seiner Selbstüberhebung hatte er gemeint, wenn er komme, werde das Papsttum gleich Eierschalen zerbrechen. Nun sah er, daß die Gefahr eher ihm drohe, als jenem.

75. Hier stießen zwei Starke auf einander. Welcher der Stärkere, welcher der Schwächere war, das zeigt sich mit jedem neuen Abschnitt des Ringens deutlicher. Von Jahr zu Jahr wurde Luther maßloßer. Diesem Feinde gegenüber hatte er alsbald alle Würde, alle Selbstbeherrschung, alle Fassung und Besinnung verloren. Es ist ein weltgeschichtliches Schauspiel, das sich hier vor unsern Augen abspielt, aber die Rolle, die Luther darin spielt, ist beklagenswert und wird mit jedem Jahre würdeloser.

76. Um sich hievon zu überzeugen, braucht man nur das unedle Verhalten Luthers in der Hauptfrage, die er als Vorwand überall vorschob, in der von der Reform, zu verfolgen. Erst prahlt er mit dem großen Wort, solang es einen Papst gebe, werde es nie eine Reformation geben, denn der Papst müßte ja vor allem sich selber reformieren. Dann hetzt er unaufhörlich die Gemüter gegen den Papst auf, weil dieser sein Übelwollen am besten dadurch beweise, daß er kein allgemeines Konzil zusammen berufe. Die Veranstaltung eines solchen ist ja für Leute wie Luther, wie die Gallikaner und die Jansenisten eine Sache höchst einfacher Art, so einfach wie die Einladung zu einem Mittagsessen. Als dann nach langen Vorbereitungen das Konzil wirklich zu stande kommen sollte, wegen der endlosen politischen Hindernisse und wegen anderer Schwierigkeiten aber bald dahin, bald dorthin ausgeschrieben wurde, da verstieg er sich zu dem unwürdigen Spott, der Papst schleppe sich mit dem Concilio wie die Katze mit den Jungen[2] und behandle die Deutschen wie einen Hund, dem man einen Bissen Brot am Messer vorhalte und dann, wenn er darnach schnappe, mit dem Heft auf die „Schnaußen" schlage.[3] Und da es trotzdem ernst wurde, wollte er von keinem Konzil mehr

[1] Schon dem Wicliffe hatte Thomas Netter zugerufen: Sic est, Ecclesia ferrea est! *Thomas Waldensis*, Doctrinale, Prolog. Ed. Venet. 1571. I, fol. 1^3, b.

[2] Erl. 25, 148.

[3] Erl. 25, 219.

wissen, und hatte nur windige Ausreden und ungezogene Hohnreden wider den Papst und wider alle, die zu ihm standen.

Ein solches Gebahren ist ebenso unmännlich als unfruchtbar, um nicht zu sagen feige. Aber es ist das Gebahren aller Polterer und aller Professionskrittler. Je mehr sie donnern, um so weniger ist es ihr Ernst. Sie wollen nicht einmal mit ihrem Schelten etwas ausrichten, sonst verlören sie ja den Grund zum Schelten, und um etwas anderes ist es ihnen nicht zu tun. Das hat schon der Apostel Judas erfahren, da er sie drohende Wolken nennt, die keinen Tropfen erquickenden oder befruchtenden Wassers geben (Jud. 12).

77. Anders handeln die Diener Gottes, denen es nur um die Wahrheit und um das Beste der Kirche zu tun ist. Der Vergleich zwischen Luther und seinem großen Ordensgeneral Aegidius von Viterbo liegt nahe. Nicht mit der Feder aus sicherer Ferne, sondern mündlich und Aug in Aug dem gewaltigen Julius II. und dem ganzen Laterankonzil gegenüberstehend hielt er jene berühmte Rede, in der er dem Papst den ganzen Ernst seiner Aufgabe vorhielt.[1] Das war ein Mann. Ähnlich handelte Thomas Illyricus in der Vorrede zu seinem Werke gegen Luther, in der er Klemens VII. seine Pflicht mit einer Wucht und einer Würde ans Herz legt, wie es nur ein Heiliger kann.[2] Wir berufen uns bloß auf diese beiden Beispiele von Zeitgenossen Luthers.[3] Nein, es ist nicht wahr, daß die Päpste nur von Heuchlern und von Schmeichlern umgeben waren. Nein, es ist nicht wahr, daß sie die Wahrheit nicht vertrugen: Aegidius von Viterbo bereitete sich gerade durch seinen apostolischen Freimut den Weg zu den kirchlichen Würden, die seine Eigenschaften verdienten. Nein, es ist nicht wahr, daß die Ergebenheit gegen die Kirche Offenheit, Mut und Entschiedenheit im Kampf gegen die Übelstände ausschließt. Wohl aber schützt sie den Charakter vor jener Selbsterniedrigung, der Luther bei dieser Gelegenheit so bedauerlich verfiel.

78. Eines begriff übrigens Luther, daß er hier seine ganze Kraft zusammenfassen müsse, wenn er über die Macht des Papsttums siegen wolle. Da zeigt er sich von der unvorteilhaftesten Seite. Für den Historiker jedoch hat das einen doppelten Vorteil.

Will er den ganzen Luther, den wahren Luther, Luther in der vollen Entfaltung und in der Zusammenfassung seines

[1] Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte VIII, 501 ff.

[2] *Thomas Illyricus*, In Lutherianas haereses Clypeus. Taurini 1524, fol. I. II.

[3] Eine ganz furchtbare, beinahe unglaubliche Geschichte von Freimut erzählt *Erasmus*, De ratione concionandi, l. 3, (Lugd. Batav. 1704, IV, 986).

Wesens kennen lernen, so braucht er ihn nur hier zu studieren. Luther im Kampfe gegen das Papsttum — das ist der konzentrierte Luther.[1]

Wenn ein Volk mit einem übermächtigen Gegner um seine Existenz ringt oder um die Durchführung dessen, was er als seine höchste, seine eigentliche Aufgabe betrachtet, dann zeigen sich alle seine Eigenschaften in ihrer höchsten Entwickelung. Wollen wir Luther kennen lernen, so wie er war oder wie er sich wenigstens am Ende seines Lebens entwickelt hatte, so müssen wir ihn auf diesem Feld beobachten.

Dies der eine Vorteil, den die geschichtliche Betrachtung aus dem Benehmen Luthers zieht. Der zweite Nutzen ist der, daß sich ohne große Mühe ergibt, welche Stücke im katholischen Kirchen- und Lehrgebäude Luther als die wichtigsten erkannte. Seine negative Haltung wies ihn auf jene hin, die er am allermeisten bekämpfen müsse, wenn er Aussicht auf Erfolg haben wolle. Die Heftigkeit seines Charakters unterstrich, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, diese Dogmen und Einrichtungen so gewaltsam, daß man sie schon von weitem sehen kann. Papst, Messe, Mönchtum und Scholastik, das werden wohl die vier Gegenstände sein, die den Lutherzorn am furchtbarsten erregten. Sie sind also die, auf deren Vernichtung er seine ganze Kraft verwenden zu müssen glaubte, sollte er anders sein Ziel erreichen.

[1] Das läßt sich nicht besser ausdrücken als es das seltsame „Lutheri Epitaphium“ tut, das unter dem Motto umgeht: Gott und sein Wort bleibt ewig stehn, Des Papsts Gewalt wird bald vergehn. Es heißt in diesem Epitaphium unter vielem andern:

Martinus Luther bin ich genannt,
Von Gott dem Deutschen Land gesandt,
Welchs durch des Pabsts und Teufels Lehr
War ganz und gar verführet sehr . . .
Und hab durch Schrift beweiset klar,
Und wird auch bleiben ewig wahr,
Der Pabst der sei der Antichrist,
Sein Ursprung hat vons Teufels Mist.
Mit allen Plättling seiner Art
Ist gar des Teufels Volk verkahrt . . .
Alles, was Christus hat gelehrt,
Das hat der Pabst gar umgekehrt,
Hat Christus Blut und Todt verspott,
Den Nutz seins Leidens ausgerott, . . .
Hat auf sein Gwalt gar stolz gebrüllt,
Sein teuflisch Bosheit reich erfüllt.
Den Schaden, so der Pabst gethan,
Kein menschlich Zung aussprechen kan. . . .
Aus solcher ihrer schönen Frucht
Die Welt gelehrt hat böse Zucht,
Und all ihr Sünd so hoch gebracht,
Daß schier vor Sünd der Himmel kracht.
Solche große Sünd der ganzen Welt
Hab ich durchs Wort klar dargestellt. . . .
Auf diese Gottes Lehr und Licht
Ergrimmt der Pabst, der Böswicht,
Vor Zorn er hölliſch Feur ausspрüt,
Die Boßheit aus sein Augen glüt,
Erregt sein hölliſch Hofgesind,
Sein Pfaffen werden toll und blind,
Hetzten an mich ir ganze Schul,
All Gelehrten aus dem hölliſchen Pful
Versuchten an mir all ihr Kunst,
Ihr Lügen half nichts, war umsonst u. s. f.

(Walch 21, 386 * ff. Keil, Luthers Lebensumstände II, 284 ff.)

80. Legen wir nun aber das Gesagte als Maßstab an die Würdigung seines Verhaltens gegen den Papst, dann ist der Eindruck nicht erhebend. Die Ausdrücke des sinnlosen Zornes, die er gegen den Papst häuft, überbieten sich und reichen doch nicht hin, um seinen Ingrimm zu befriedigen. Wir mögen die Reichhaltigkeit seiner Phantasie bewundern, die der Unerschöpflichkeit seines Hasses ebenbürtig zur Seite steht, über seinen Charakter aber können wir uns nur entsetzen. Der Papst ist ihm der Endchrist wie der Türke, mehr als der Türke, der Erzfeind Christi, Verstörer der heiligen Kirche, ein Feind des Kreuzes Christi, ein Löwe und Drache, der Mensch der Sünde, ein Kind des Verderbens, der falsche Prophet, ein Ketzer, der oberste Schalk in der Welt, der oberste Schutzherr aller Diebe, Gottes und der Menschen Spötter, eine Strafe Gottes, ein Tisch- und Bauchdiener, ein Vater der Lügen, ein Mörderbischoff, gekommen im Namen des leidigen Teufels, dem Teufel ähnlich, des Teufels Apostel und Engel, wegen seiner Abgötterei von Gott, allen Engeln, Christen, aller Vernunft, Kreaturen, seinem eigenen Gewissen und allen Teufeln verdammt;[1] er hält von Christo nicht viel mehr denn der Türke;[2] die Sonne Christum hat er verfinstert[3] und Christus aus der Kirche gestoßen,[4] so daß seine Kirche nichts weiter mehr ist als ein Stall voll großer, grober, tölpischer, schändlicher Esel, die von der Schrift nichts wissen,[5] eine Versammlung von Säuen, denen man nicht mit schönen Artikeln kommen darf, sondern mit Artikeln von Trestern, Kleien und Knochen und Beinen. Denn was sollt der Saue Muskaten?[6]

81. In dieser Gesinnung hatte er sich sein ganzes öffentliches Leben lang immer mehr verbittert. Kein Wunder, daß sein Schwanengesang, wie sich Hausrath ausdrückt, sein Testament, wie er selber sagt, das „letzte große Zeugnis",[7] die Schrift „Wider das Papsttum in Rom, vom Teufel gestiftet", und die berüchtigten Bilder dazu, alles Maß überstiegen. Seine Freunde hatten schon gefürchtet, daß das nahende Alter „Doctoris Martini rumorenden Geist" einschläfern und ihn unfähig machen könnte, „mit der Baumaxt weidlich zuzuhauen, dazu er durch die Gnade Gottes einen höheren Geist habe, denn andere Menschen."[8] Sie hatten sich aber

---

[1] Erl. 26, 213. — [2] Erl. 46, 339.

[3] Erl. 16, 32. — [4] Erl. 47, 115. — [5] Erl. 26, 212. — [6] Erl. 24, 321.

[7] Dieses Wort glaubt ihm Köstlin (M. Luther II[5], 601) nachsagen zu dürfen. Da ist sogar Justus Jonas, der selber mithalf, richtiger in seinem Urteil, denn er spricht von dieser Schrift als de libello dentatissimo et vehementissimo. Kawerau, Briefwechsel des J. Jonas II, 161.

[8] Köstlin, Martin Luther II[5], 600.

getäuscht. Diesmal übertraf er sich selber. Er hätte nicht sterben können ohne kräftiger als je den Grundsatz zu predigen: Impleat vos Dominus odio Papae. Er hatte früher geschrieben, ein Zeichen, daß man Gott gefalle, sei der Haß gegen den Papst.[1] Beinahe möchte man glauben, er habe sich noch am Rande des Grabes dieses Zeichen der Auserwählung sichern wollen.

Damit hatte er seine Lebensaufgabe vollendet. Er legte sich hin zum Sterben. Es war vielleicht ein Glück für ihn, sonst hätte ihn wohl ein neuer noch heftigerer Anfall des Hasses gegen den Papst durch einen Schlagfluß aus dem Leben gerufen.

82. Hier haben wir den wahren, den echten Luther. Über diesen Punkt kann sich nur der täuschen, der sich täuschen will, oder der nicht imstande ist, einen Tintenfleck auf der Marmorplatte vom Geäder zu unterscheiden. Mit Ausflüchten, wie z. B. mit dem Wort, es handle sich darum, „einem die Kirche verderbenden Oberhaupte gegenüber die einzelnen Seelen vor Verderben zu bewahren",[2] umgeht man diese peinliche Frage so wenig als mit Spott über die empfindlichen „römischen Ohren",[3] oder mit der Ausrede, fehlerlos sei Luther nicht, „aber der Schmutz, den man auf ihn geworfen habe, falle von ihm glatt ab".[4] Das heißt der unbequemen Tatsache mit Fechterwendungen entgehen wollen. Wenn das „Schmutz" ist, so fällt dieser jedenfalls nicht ab, weil niemand ihn auf Luther geworfen hat als er selber. Es ist sein Charakter. Was wir hier aus seinem Munde hören, das gehört so wesentlich zu ihm, wie die rote Farbe zum Rosso antico.[5]

Wir untersuchen nicht, wie weit bei einzelnen dieser unaufhörlichen Ausfälle das eigene innere Mißbehagen über sich selbst mitgewirkt haben mag. Wir wissen, daß eine solche Form der Kritik und der Polemik häufig aus körperlicher und noch häufiger aus seelischer Verstimmung hervorgeht. Doch das läßt sich nicht feststellen — de internis non judicat Praetor.

---

[1] Denifle, Luther I[1], 713. I[2] 747.

[2] Walther, Für Luther wider Rom, 253 f.

[3] Hegemann, Luther im katholischen Urteil, 227. Walther 253.

[4] Allg. Evangel.-Luther. Kirchenzeitung 1905, 1067.

[5] Hier gilt, was Georg Major von Flacius Illyricus sagt, „alle Flacianische Klick und dr . . .", damit er (Illyricus) seine Gegner verunehre, würden leichtlich gereinigt werden, „dahergegen eben derselbe dr . ., damit sie sich mehr denn uns besch . . . . en, an jnen selbst kleben und hangen bleiben, und den weder die gantze offenbar See, Elbe noch der Rhein von jnen abwaschen sollen." (Vorrede in die Außlegung der Sontags und Festen Evangelion. Wittenberg 1562, fol. B. 2 b.)

So viel ist klar, daß es sich hier nicht um vereinzelte Ausbrüche der Laune bei Luther handelt, nicht um einige „Salzkörner", die er seinen Redereien beizumengen geliebt habe, sondern um Gift, um den gleichmäßigen, oder vielmehr beständig gesteigerten Ausdruck seiner dauernden Gesinnung.

Entweder müssen also seine Verteidiger nachweisen, daß diese seine Äußerungen der wahren Gesinnung Luthers über den Papst nicht entsprechen — (man verschone uns doch bei dieser Gelegenheit mit Berufung auf seine Zärtlichkeit gegen Frau Käthe oder gegen seine servilen Tischgenossen) — oder sie müssen zugeben, daß sich das alles vom Charakterbilde Luthers nicht abstreifen läßt wie der Staub von seinem Buch gegen das Papsttum.[1]

[1] Wir haben Luther so oft zu entschuldigen und von der günstigsten Seite zu erklären gesucht, daß es angezeigt ist, hier, wo sich sein wahres Wesen ohne Umschweife zu erkennen gibt, der rohen Wirklichkeit ihr Recht zuzugestehen und einige der erträglichsten Ausbrüche seines Hasses gegen die Kirche zusammenzustellen. Selbstverständlich unterdrücken wir alle Stellen, die durch Gemeinheit oder durch Schmutz das sittliche Gefühl allzusehr beleidigen. Nur eine kleine Sammlung von Ausdrücken, mit denen er den Papst bedenkt, und zwar, wie das sein Brauch ist, nie zu vereinzelten Malen, sondern fast jedesmal seitenlang immer und immer wieder, bis ihm ein neues Schimpfwort einfällt. Der Papst ist ihm

der höllisch Vater (Erl. 26, 83. 128; 29, 304), der allerhöllischst Vater (Erl. 26, 77. 110), Ew. Höllischeit (Erl. 26, 111 — auf 15 Zeilen 6 mal), Satanitas (Erl. 26, 215), Sataniſſimus (ebend.),

ärger denn alle Teufel (Weim. 7, 373; Erl. 24, 96), des Satanas Apostel (Weim. 7, 378; Erl. 24, 100), des Teufels Apostel (Erl. 26, 134), Knecht Satanä (Erl. 31, 412),

besessen und voller Teufel (Erl. 26, 148. 180. 212), des Satans leibhaftige Wohnung (Erl. 26, 125),

der heidnische Teufel zu Rom (Erl. 26, 218), der greuliche Greuel zu Rom, der sich Papst nennt (Erl. 26, 110),

Wolf der Christenheit (Weim. 7, 360; Erl. 24, 88), der römische Schalk (Erl. 26, 121),

der Spitzbube zu Rom (Erl. 26, 131), der verzweifelte Spitzbube und Erzspitzbube (Erl. 26, 123 ff.),

Meister aller Lügen (Erl. 26, 173), Seelenmörder und Weltfresser (Erl. 26, 175),

der schändliche Lecker (Erl. 26, 111), dieses Leckerlin (Erl. 26, 115),

der verzweifelte, gotteslästerliche Bösewicht (Erl. 26, 180), der ärgste Bube aller Buben auf Erden (Erl. 26, 191),

der hochmüthige Wanst zu Rom (Erl. 26, 199), der muthwillige Bube zu Rom (Erl. 26, 222),

das unverschampte Lügenmaul, Lästermaul, Teufelsmaul, Teufelskopf, Schandlügner (Erl. 26, 147. 200; 29, 302. 305. 306. 311),

der sein unverschamptes Lästermaul in den Himmel erhebt (Weim. 7, 394; Erl. 24, 111; 26, 200),

das verstockte, verblendete Teufelskind, der Feind aller Wahrheit (Erl. 31, 413),

83. In Wahrheit haben wir hier das Wesen seines Charakters vor uns, so wie sich dieser zum Schluß seines Lebens ausgebildet hat. Diese Seite haben wir Katholiken immer zuerst, fast immer

---

der rasende, unsinnige Narr, der tolle Papstesel (Erl. 26, 128. 202. 213),

F . . zesel (Erl. 26, 184 f.), Eselsf . . zpapst (Erl. 26, 185), Papstf . . z (Erl. 26, 186), Eselskopf (Erl. 26, 223), Bauchknecht (Erl. 26, 212), Doktor in der Bubenschule (ebend.)

Lügengeist, Gotteslästerer (Erl. 29, 305),

des Teufels Sau, der Papst mit seinem Rüssel (Weim. 8, 540; Erl. 28, 109),

kein Christ, ein verdampter Heide, der verteufelte Mensch der Sünde (Erl. 26, 218),

wer ihm folgt, kann nicht selig werden; wer selig werden will, der verdamme den Papst wie den Teufel (Erl. 26, 213).

Die Kirche, die es mit dem Papst hält, ist die römische, die päpstliche, die heilige Bubenschule zu Rom (Erl. 26, 115. 143. 159. 192; 27, 92),

die verzweifelte (Erl. 26, 115), verfluchte (Erl. 26, 171), verdammte Bubenschule (Erl. 31, 395),

die Grundsuppe aller Buben zu Rom (Erl. 26, 117), die höllische Grundsuppe (Erl. 26, 117. 130. 179), die Grundsuppe des Teufels (Erl. 26, 127),

die Heidenkirche (Erl. 26, 22), des Teufels Kirche, die Teufels-Synagoge (Erl. 26, 19. 24. 26. 43. 45. 158), aller Teufel Kirche (Erl. 26, 34),

die Satansschule, die Pforten der Hölle (Erl. 31, 122),

die es mit dem Papste halten, die Bischöfe und die Theologen insbesondere, sind wüthige Gottes Feinde (Erl. 25, 4), unsere Teufel, zehnmal tiefer verdammt denn alle Türken, Tatern, Heiden und Jüden (Erl. 25, 31),

zweifüssige Büffel (Erl. 26, 204),

Bluthunde (Erl. 25, 13. 14. 221), Plattenhengste und Heuchler (Erl. 25, 29), unbußfertige Erzbösewichter (Erl. 25, 45),

Nachteulen, Fledermäuse, Maulwürfe, Uhuhen, Nachtraben (Erl. 25, 19; 26, 42), Erzlästerer (Erl. 27, 88), Schnecken, Maulworffen, Eidechsen, Frösch, Hewschrecken, Roßkeffer, Nattern, die all ir Tag in iren Sawlacken kriechen und verderben in iren sophistischen Unflat (Weim. 11, 305).

verdammte Gottesräuber und Himmelsaufrührer (Erl. 26, 46),

Wölfe, Seelenmörder (Erl. 28, 148),

verzweifelte, abgefeimte Rotten, die der Teufel reitet (Erl. 31, 396. 399),

Teufelsapostel (Erl. 53, 78; De Wette II, 56),

Baalpfaffen (Weim. 8, 482; Erl. 28, 28. 189),

unsaubere Wiedehopffen (Erl. 28, 320),

grobe Säue und Esel (Weim. 8, 553; 15, 115. 125; Erl. 28, 127; 29, 82. 88. 92; 31, 399); Larven und Maulaffen (Erl. 28, 192),

Eselsköpfe (Weim. 8, 550; 15, 116; Erl. 28, 31. 123; 29, 83);

Säutheologen und Eseljuristen (Erl. 31, 397),

so aller Sinne beraubt, daß Säue, Ochsen und Esel klüger sind denn sie (Erl. 28, 192),

denen man höchstens darum antworten kann, damit der Sau der Bauch nicht zu groß werde (Weim. 7, 271; De Wette I, 547; Erl. 27, 206; 53, 55), usw. usw.

allein an ihm zu sehen und von ihm zu fühlen bekommen. Sie bekommen wir noch immer von den Seinen fast ausschließlich zu genießen.[1] Wenn wir sie nicht aus Luthers Schriften kennten, so müßten wir schon aus der Erfahrung schließen, daß man den Haß gegen Papst und Papsttum vom echten Geiste Luthers — der wahren Lutherpsychologie — so wenig trennen kann, als den Papst von der Kirche und die Kirche vom Christentum.[2]

84. In dieser Frage gilt noch mehr als in allen sonstigen Verhandlungen, daß mit Wortklaubereien über den „tieferen" Sinn dieses oder jenes krassen Ausdruckes bei Luther nichts geändert, nichts widerlegt, nichts bewiesen wird. Wir lassen uns auch auf derlei Dinge nicht ein.

Wer so redet, der mag alles sein, aber ein Mann, ein großer und ein edler Charakter ist er nicht. Da muß sich Luther schon gefallen lassen, daß ihm Cochläus (der überhaupt aus seinen eigenen Schriften viel bedeutender und achtungswerter erscheint als aus den Schriften über ihn) die Worte zuruft: „Wenn du ein Mann bist, dann kämpfe mit Waffen, nicht mit Schimpfworten . . . Muliebre est, rem tantam conviciis, ludis, scenis, scommatis, imaginibus monstrosis et fictis agere. Viros arma decent." In 18 articulos M. Buceri, s. l. 1546 fol. 6 a.

[1] Ein Zeugnis hiefür sind folgende Verse, bei denen freilich der gute Wille die poetische Schönheit ersetzen muß.

Ich bin dir Pabst und deinem Nest
Bey meinem Lebn ein Gift geweſt,
Mein zeitlich Tod soll dir nun seyn
Dein ewger Tod, Angst, Plag und Pein,
Der Teufel wird dich holen schier,
Im hölliſchen Feur recht lehnen (lohnen?) dir,
Dir ist bestellt ein guter Trunk
Von höllſcher Wurz in deinen Schlung,
Den mußt du ewig saufen aus,
Dein Gewalt wird dir nicht helfen draus,
Dein Stuhl ist zubereitet schon,
Von höllſchen Feur ein dreyfach Kron,
All Teufel werden dich salben wohl
Von Angesicht bis auf die Sohl.
(Keil, M. Luthers merkwürdige Lebensumstände II, 291.)

[2] Auf dem Kolloquium zu Worms 1545 wurden die Verse verbreitet:

Ja wenn der Teufel morgen stürb
Und ein Wolf zum Schaf und Lamm würd,
So wird der Papst und Luther eins,
Der beider geschieht gewißlich keins . . . .
Bleibet Christus Wort mit Ehrn bestahn,
So muß der Papst zu Trümmern gahn.
Förstemann I, 401. Erl. 58, 120 f.

Wir streiten nicht um Worte, wir stellen nur die Gesinnung und den Charakter Luthers fest. Hier haben wir ihn gefunden in seiner letzten Vollendung, in seinem endgültigen Abschluß.

85. Traurig, einen Mann von solchen Gaben so endigen zu sehen. Es ist sicher nicht minder traurig zu sehen, daß noch nach Jahrhunderten Schüler Luthers leben, Gelehrte, Theologen, die diesen Geist bewundern, verteidigen, zur Nachahmung empfehlen. Das ist ein Beweis dafür, wie tief Vorurteile sich einfressen können und wie sehr sie Denken und Handeln auch von edlen Menschen beeinflussen. Man verzeihe uns diesen Ausbruch menschlicher Ergriffenheit; er ist ja hier nicht am Platz, da wir weiter nichts zu tun haben, als die geschichtlichen Tatsachen festzustellen. Aber Mensch bleibt auch der Historiker.

86. Nun aber glauben wir ruhig dem Leser selber die Antwort auf die Frage überlassen zu dürfen, *ob Denifle Luther in seinem Urteil zu nahe getreten sei*, und ob es das Zeichen eines „kleinlichen Geistes" sei oder die einfache Feststellung der geschichtlichen Wahrheit, wenn er das alles mit Beispielen in Fülle belegt hat. Was ändert sich am Bilde Luthers, wenn man all die Ausdrücke wegnimmt, die bei Denifle von innerer Erregung zeugen — den größten Teil haben wir ohnehin bereits hinweggenommen — was ändert sich als höchstens dies, daß Luthers Bild selbst in seiner natürlichen Färbung, in seinen natürlichen Zügen, in seiner natürlichen Haltung ohne Überarbeitung um so kräftiger, um so eindrucksvoller heraustritt?

87. Damit ist die Aufgabe erschöpft, die wir hier vor uns hatten. Es handelte sich darum, den *Charakter Luthers* und dessen *wichtigste Kundgebungen* den Tatsachen gemäß zu studieren, um das richtige Urteil darüber zu gewinnen, ob die Anklage gerechtfertigt sei, daß Denifle ein „Pamphlet gemeinster Art" geschrieben habe. Er hat ohne Frage seinem Herzen, dem kräftigen Tirolerherzen, zu oft freien Lauf gelassen, er hat die Form der Darstellung mitunter vernachlässigt, er hat die Aufgabe des *Geschichtschreibers* nicht ganz gelöst, er hat in einzelnen untergeordneten Dingen das Bild Luthers verzeichnet, im Grunde doch nur deshalb, weil er kein Bild Luthers zeichnen wollte, aber er *hat Luther nicht falsch geschildert*, er hat die *Aufgabe des Geschichtsforschers nicht bloß nicht verletzt, sondern glänzend gelöst*, in seinem Werk über Luther so gut, wie in seinen übrigen Werken.

88. Auf *Einzelheiten* einzugehen, ist hier nicht in unserer Absicht gelegen. Diese hat Denifle so gründlich und quellenmäßig behandelt,

daß darüber wenig mehr zu sagen bleibt. Das beweisen am besten die Gegenschriften, die nun in gehöriger Anzahl wider ihn erscheinen. So groß auch die Erregung ist, die er hervorgerufen hat, so wissen sie doch nichts von entscheidender Bedeutung dagegen vorzubringen. Sie wiederholen nur alle die alten Urteile, die zum eisernen Inventar der Lutherlegende gehören. Wir fühlen uns nicht dazu berufen, alle die alten Antworten wieder vorzubringen, die man stets zur Berichtigung der Legende ausgesprochen hat. Es wäre auch vergebens, denn die Wurzel dieser Legende lebt ja doch fort — die Lutherpsychologie.

Nur ein paar Gegenstände mögen noch berührt werden, da sie als Ergänzung zur Schilderung vom Charakter Luthers dienlich sind.

89. Der erste ist die Würdigung jenes Schrittes, mit dem Luther die Brücke hinter sich abgebrochen hat, wir meinen seine Verheiratung. Fürchte niemand, daß wir hier eine dogmatische und kanonistische Abhandlung oder schmerzliche Seufzer und polemische Ausfälle zum besten geben und so Herrn Professor Hausrath Gelegenheit bieten werden, auch gegen uns über die „Jammerbaserei der Kleinstädter" zu spotten, wie er die Unzufriedenheit Melanchthons über diesen Schritt Luthers nennt.[1] Uns wäre es am liebsten, den Bandwurm der Erörterung über diese Tat Luthers in Stücke zerschnitten und begraben zu wissen. Dazu ist wenig Aussicht, aus Gründen, die wir verstehen.

Was uns betrifft, so kommt auch diese Geschichte an diesem Ort für uns in Betracht einzig als historische Tatsache. Luther hat ein Weib genommen und ist beweibt gestorben. Damit ist die Sache für uns abgetan. Der Geschichtschreiber kann einzig fragen: „Warum hat er das getan? Und abermals: Was hat er getan?

90. Mit Rechtfertigungen für diesen Schritt versieht uns Luther reichlich, von seinen Verehrern ganz zu schweigen.[2] Das ist etwas auffällig. Sonst ist das nicht die Art Luthers. „Doctor Martinus will es so", dieser Grund ersetzt ihm meistens alle übrigen.[3] Diesmal läßt er sich mehr zu unserer Schwäche herab.

---

[1] Hausrath, Luther II, 170.

[2] S. besonders den Brief an Marquard Schuldorp (Enders V, 303) vom 5. Jan. 1526. De Wette III, 83 ff. Erl. 53, 364 ff. Die Sammlung der hierher gehörigen Briefe bei Walch X, 860 ff. D. Mart. Lutheri Colloquia, ed. Bindseil II, 338 ff. Köstlin, M. Luther I[5] 736 ff. Prot. Real-Encycl. XI[3] 738. 756. Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, II[2], 15 ff.

[3] Eine Verteidigung dieser und ähnlicher Ausdrücke (sic volo, sic jubeo . . .) bei Seckendorf, Commentarius, I[2] 186; II, 113.

91. Als ersten Grund gibt Luther an, er habe die Papisten ärgern wollen. Dieser Grund hat das für sich, daß er höchst einfach und faßlich ist. Er ist auch zweifellos der einzige in der ganzen langen Litanei, der ernstlich gemeint und ernstlich zu nehmen ist. Er stimmt auch zu dem ganzen Gebaren Luthers. Denn wie er in der Lehre nicht fragt, was die Offenbarung, was die Kirche, was die Tradition lehre, sondern nur, womit er den Scholastikern, den Sophisten und Glossisten am besten widersprechen könne, — die Schrift, das weiß er ja, wird ihm dann hinterher schon aus der Verlegenheit helfen —, ebenso hat er auch für sein praktisches Verhalten dieselbe rein negative Richtschnur, die Frage, womit er die Papisten, die Pharisäer, die Docken, Larven und Potzmänner am meisten ärgern könne. Im vorliegenden Fall hat er auch sicher diesen Zweck bei vielen erreicht. Er hätte es also am besten bei diesem Grunde bewenden lassen können. Aber hier reichte er ihm doch nicht hin.

92. Deshalb ruft er auch die Sozialwissenschaft zu seiner Rechtfertigung auf. Nachdem er in einer höchst boshaften und derben Weise der Erbitterung gegen seine Widersacher und gegen die alten Zeiten Luft gemacht hat, rühmt er sich des „Evangeliums" darum, weil dies „eine große puritatem" gebracht habe: „es sind wol zweitausend Menschen mehr ehelich worden, die sonst nicht ehelich wären worden." [1]

93. Luther weiß indes recht gut, daß das Beispiel, das man andern gibt, das eigene Gewissen nicht bloß nicht entlastet, sondern eher beschwert. Deshalb kehrt er wieder zu sich selber zurück und sucht nach Gründen, die seine Person rechtfertigen sollen.

Es kommt ihm recht darauf an, nachzuweisen, daß er nicht aus Leidenschaft der Liebe geheiratet habe. Er hebt sein „Alter" hervor — war er ja doch schon 42 Jahre alt — und daß er sich eben erst dem Tode nahe geglaubt habe. Er hätte aber nicht sterben mögen, ohne im Ehestande zu sein. Also die reinste Vernunft- und Gewissensehe! Fast möchte man an die Pflicht- oder Leviratsehe der Juden denken, wie zwischen Booz und Ruth. Man verzeihe dieses Wort. Aber wenn man bedenkt, mit welcher Ungeniertheit Luther Freunden gegenüber sonst über seine Regungen spricht, so daß er selber für gut findet, um fremder Leser willen griechische Worte anzuwenden, dann ist es unmöglich, über seine Versicherungen und Verwahrungen bei dieser Gelegenheit nicht zu lächeln.[2]

[1] Förstemann II, 407. Erl. 59, 326. Es wäre interessant zu wissen, aus welchem Jahre diese Äußerung stammt, denn augenscheinlich meint Luther unter den Glücklichen, die also in den Hafen der Ehe eingelaufen sind, Ordensleute und Geistliche.

[2] Vielleicht hätte Herr Professor Benrath gut getan, mit minderer Entrüstung Denifle vorzuhalten, daß er fälschlich das Wort concupiscentia bei Luther im Sinne

94. Nun kommen gar noch die mystischen Gründe bei ihm und bei den Seinen, und zwar in solcher Menge, daß einem bange werden möchte. Luther wollte auch den Teufel und seine Schuppen ärgern, und dazu wußte er kein besseres Mittel. Von diesem erwartete er, daß sie aus Wut darüber ganz „unsinnig" werden sollten. Überdies wollte er ein Gotteswerk tun, an dem „das Fleisch sich stoße". Er wollte sich ferner an Frau Käthe eine Kette binden, eine Bahre aufrichten, auf der er der Welt abgestorben sei. Er hoffte, sich durch diesen Schritt eine Verachtung zuzuziehen, über die die Engel lachen und die Teufel weinen würden.

Das ist ja eine Selbstverleugnung, eine bewußte, absichtliche Selbstentäußerung, daß man an den jungen Parzival, den „reinen Toren", denken möchte! Nur übte hier Luther mit voller Überlegung, was jener aus „tumbheit" tat. Gleichwohl findet Köstlin das noch nicht hoch genug, und fügt deshalb einen weiteren Grund hinzu. Luther, sagt er, wollte ein Beispiel einfacher, schlichter, christlicher Tugend geben — zunächst wohl der Demut — durch das Eingehen auf jene Lebensordnung, die den stolzen Heiligen so verächtlich schien.[1]

95. Das führt uns hinüber zu den dogmatischen Gründen. Der wichtigste aus diesen ist die christliche Freiheit. Diesem Grund tritt ebenbürtig der weitere an die Seite, daß er sich verpflichtet fühlte, für die Heiligkeit der Ehe, nachdem er sie in der Lehre ihres sakramentalen Charakters entkleidet hatte, wenigstens durch die Tat öffentlich Zeugnis zu geben — also eine Art öffentlicher Kirchenbuße.

96. In der Mitte zwischen diesen beiden Klassen von Gründen, halb mystisch, halb dogmatisch, steht einer, den Luthers Verteidiger selber nicht so ganz verstehen. Begreiflich auch, denn er ist ebenso verwickelt als seltsam. Hausrath meint, wie wir bereits früher gehört haben, Luther habe durch diesen Schritt den letzten Schimmer des alten mönchischen Heiligenscheines ablegen wollen. Kolde dagegen findet, er habe der schein-

---

von fleischlicher Begierde ausgelegt habe. Denifle war in der Sprechweise des M. A. bewandert genug, um zu wissen, daß die Scholastiker diesen Ausdruck im weiteren Sinne gebraucht haben, und so legt er ihn auch bei Luther aus (I², 442. 446. 454. 763 f. 781. 799.) Wenn er aber jene Cynismen, an die wir eben erinnert haben, vor Augen hatte, konnte er nicht doch für diese engere Auffassung auch Gründe haben?

[1] Als ob nicht tausende von Heiligen in der Ehe gelebt, als ob sich nicht jene „stolzen" Heiligen, die außer der Ehe lebten, durch unsägliche Werke der Liebe zu jener „Lebensordnung", in die Luther nun eintrat, demütig herabgelassen hätten! Elisabeth von Thüringen ist als Frau und als Witwe wohl Beweis für beides genug.

heiligen Eheloſigkeit des Papſttums entgehen wollen.[1] Soll damit geſagt ſein, daß Luther ſeine alte, im Mönchtum errungene Heiligkeit und deren öffentliche Anerkennung öffentlich opfern wollte? Soll das bedeuten, daß er damit der alten Scheinheiligkeit des Papſttums ein Ende machen und jetzt erſt zeigen wollte, was ein wahrer Heiliger ſei und wie man zu wahrer Heiligkeit gelange? Die Sache iſt augenſcheinlich nicht ganz klar, wie immer, wenn etwas gar zu myſtiſch wird.

97. Klar iſt in dieſer ganzen Geſchichte nur eines, daß da nicht alles mit rechten Dingen zugeht. Man denkt an Luthers Äußerung: „Die Welt wird nur mit lauterem Wahn regiert. Darümb herrſchet und hat das Regiment darinne Sophiſterei, Heuchelei und Tyrannei; die rechtſchaffene reine Lehre des göttlichen Wortes muß ihre Dienſtmagd ſein und ſich nach ihr richten, alſo wills die Welt haben . . . Sonderlich in der Religion hat ſie einen hübſchen Schein und Schminke unterm Namen der heiligen Schrift.“[2] „Solche Fallacia und Täuſcherei können auch wohl einem Verſtändigen, Scharfſinnigen, der geubt und verſucht iſt, zu ſchaffen machen und betrügen.“[3]

98. Obſchon aber Luther das wohl begriff, ſo wollten ihm doch all dieſe gewaltſam bei den Haaren herbeigezogenen Gründe — oder ſollen wir ſagen Ausreden? — ſelbſt nicht genügen. Denn nun kommt er zum Schluſſe mit einem, den wir ihm am eheſten geſchenkt hätten. Er wollte den Willen ſeines Vaters vollziehen. Dieſem war es nicht recht geweſen, daß ſein Sohn ins Kloſter trat; er hätte es lieber geſehen, wenn er geheiratet und die Familie fortgeſetzt hätte. Dieſes Begehren fällt nun Luther ſchwer aufs Herz. Schon vor einigen Jahren war ihm dieſer Skrupel gekommen.[4] Jetzt überwältigt er ihn. Er empfindet es bitter, daß er gegen das Wort Gottes gefrevelt habe, ſagt ja doch die Schrift: Du ſollſt Vater und Mutter ehren! Das drückt ihn dermaßen, daß er ſich gar nicht mehr an das andere Wort erinnern kann: Wer Vater und Mutter mehr ehrt als mich, der iſt meiner nicht wert (Mt. 10, 37). Damit glaubt er endlich den entſcheidenden Beweis gefunden zu haben, der ihn beruhigen und ſeine Ankläger entwaffnen mußte.

Was das Arbeit koſtete, um in dieſer Sache Ruhe für das Gewiſſen zu ſtiften! Luther lebte eben, wie er ſich einmal ausdrückt, in einer Zeit,

---

[1] Kolde, M. Luther II, 203.

[2] Erl. 58, 308 f. Mit kleinen Abweichungen in Luthers Tiſchreden, nach Auriſaber, Förſtemann IV, 22 f. Vgl. auch Colloquia, Bindſeil III, 311.

[3] Erl. 59, 155.

[4] Brief an Hans Luther, 21. Nov. 1521. Erl. 53, 86 ff. De Wette II, 100 ff.

„da die Sünde und Laster alles uberschwengen“ und fast jeder „ein hartes Häutichen hat uber seinem Herzen“. Die Apostel „hätten viel zu zarte Gewissen gehabt, sie hättens nicht können leiden. Wir aber haben Bärenhäute, Wildeschweinshäute, wir fühlens so hart nicht.“[1]

Wie wahr das ist, das werden manche Leser gerade bei diesem Anlaß fühlen. Vielleicht haben nicht wenige eine derartig harte Haut, daß alle diese Gründe auf sie keinen, ja eher den entgegengesetzten Eindruck hervorbringen. Die Apostel freilich hätten solche Begründung nicht so leicht gelitten, Paulus am allerwenigsten.

99. Wir glauben, daß Hans Luther seinen Sohn nicht so schlecht gekannt hat, und daß Martin besser getan hätte, nach dem Willen des Vaters in der Welt zu bleiben und dort in den Stand der heiligen Ehe zu treten. Er hat es vorgezogen, die Ordensgelübde abzulegen und Priester zu werden. Damit hat er ganz gewiß nicht gegen den Gehorsam wider den Vater gesündigt, denn Gott, dessen Dienst er sich verschrieben hat, ist ein höherer Herr als der Bergmann von Eisleben. Luther hatte das Recht, wenn er sich berufen fühlte, den „besseren Teil“ zu wählen. Geht das Recht der Eltern überhaupt nie so weit, daß sie den Kindern nach ihrem Willen einen Lebensberuf aufdrängen dürfen, so am allerwenigsten dann, wenn sie den Ruf Gottes zu einem höheren Stand hintertreiben wollen.[2]

Ob Martin wirklich berufen war, und ob der Ordens- und der Priesterstand für ihn der bessere Teil war, das ist eine andere Frage, die wir noch besprechen werden. Genug, er hat sich Gott versprochen und Gott hat sein Versprechen angenommen und ihn in seinen Dienst genommen. Der erste Enthusiasmus des geistlichen Rekruten war bald verraucht, es kamen die trockenen Jahre des Exerzierens, des Kasernendienstes, und dann vollends die Kriegsjahre mit all ihren Fährlichkeiten. In solcher Lage zeigt sich der Mann. „Rechtschaffene, freudige Kriegsleute machen wenig Wort und sind bescheiden“ .... aber „wenn sie reden, so ist die Tat mit“.[3] Dagegen „die großen Tattern, wilde Leute, sind niemand unterworfen und ein eigen (selbstherrliches) Volk“.[4] Und es sind wieder andere, bei denen ist „Tag und Nacht eitel Heulen und Verzweifeln“ und „die rechte Schweißsucht“. Zu diesen rechnet sich Luther, und er dankt noch Gott dafür, daß er sich „nicht zu tot geschwitzt habe“.[5]

---

[1] Erl. 58, 213. Tischreden, Förstemann II, 47.

[2] Darüber Bellarmin. De Monachis l. 2, c. 36. Mediolan. 1721. II, 424 ff. Übrigens spricht sich Luther selber sehr entschieden im gleichen Sinne aus; De Wette II, 512. Enders IV, 331. f.

[3] Förstemann IV, 455. — [4] Ebd. IV, 449. — [5] Erl. 31, 279.

Unseres Erachtens übertreibt er hier so arg, wie nur er übertreiben kann.[1] Eines ist sicher: er verließ seinen Posten, als es ernst wurde und berief sich zu seiner Rechtfertigung auf den Willen seines Vaters. Das macht aber den gleichen Eindruck, als wenn einer gegen den Willen seines Vaters, der ihn wollte geistlich werden sehen, Soldat geworden wäre, jedoch im Augenblick der Schlacht Heer und Fahne verließ, um in den geistlichen Stand zu treten, und dann vor dem Kriegsgericht sich darauf ausredete, er habe mit Schrecken empfunden, welchen Ungehorsam er begangen habe, und habe nicht in diesem Zustand der Sünde sterben wollen.

100. Besser hätte Luther sein Verhalten nicht kennzeichnen können. Er hat sein Gelübde, seinen Fahneneid gebrochen, er hat Desertion begangen. Das ist die wahre Bedeutung seines Schrittes, soweit dieser

---

[1] Die Gefahr des „Todschwitzens" wird wohl so überaus groß nicht gewesen sein. Luther will sicher bei dieser Gelegenheit nur auf den Herzog Georg, der ihn einen „verlaufenen Mönch" genannt hatte (Erl. 31, 271), Eindruck machen, vielleicht auch sein eigenes Gewissen beschwichtigen. In diesem Behuf ist ihm leicht etwas gut genug. Das „Schwitzen" kam ihn ohnehin nicht schwer an. Leute von der Leibeskonstitution Luthers kommen nachts nicht aus dem Schweiß, und bei Tag können sie ihn haben, wenn sie wollen, zumal wenn sie fleißig dafür sorgen, daß die im Schweiß abgegebene Feuchtigkeit unverzüglich wieder ersetzt werde. Somit liegt die Vermutung nahe, daß es bei dieser Schweißkrankheit ziemlich natürlich zugegangen sei, und daß wir keine Veranlassung haben, deshalb ohne weiteres zum leidigen Satan die Zuflucht zu nehmen. Allerdings ist richtig, daß Luther mit dem Schwitzen und dem „Schweißbad" auch sonst oft zu tun hat, und daß er dabei fast immer von Gewissensangst und vom Teufel redet (Erl. 19, 410; 30, 311. 381; 46, 80. 306; 59, 306. Förstemann III, 17). Gleichwohl möchten wir darauf nicht zu viel Gewicht legen, da ihn seine Ausdrucksweise immer zu den kräftigsten und übertriebensten Bildern greifen heißt. Schwitzen bei ihm doch sogar die Pferde, die den Teufel wittern (Förstemann III, 54; Erl. 60, 20). Möglich ist es jedoch immerhin, daß er bei den besprochenen Kämpfen aus innerer Seelennot in jene Schweißkrankheit verfallen ist. Wenn aber die Geschichte von dieser Schweißkrankheit nicht bare Übertreibung ist, dann läßt sie auf einen Seelenzustand schließen, der nicht zur Ehre Luthers spricht. Gerson sagt in seiner Abhandlung „De remediis contra pusillanimitatem", die Kleinmütigkeit — jener von den Theologen als Gegensatz zur magnanimitas unter die Sünden gerechnete Zustand von Erschlaffung — bringe nicht selten die genannte Schweißkrankheit mit sich (frigido quodam perfusus sudore, Antverp. 1706. III, 584 a). Diese pusillanimitas aber, die von der Skrupulosität wohl zu unterscheiden ist, wird von den erfahrensten Seelenkennern entweder als Ausfluß der Lauigkeit (Bernard, In Cantic. Serm. 10, n. 9) oder als Strafe für ungemessenes Selbstvertrauen (Thomas 2. 2. q. 133. a. 1 ad 3; Alvarez a Paz, Lugdun. 1623. II, 190 d) und als die Ursache der bei Luther so oft hervortretenden Unentschlossenheit und Ungleichmäßigkeit (Gregor, Moral. 19, n. 50) bezeichnet.

die Person angeht. Darüber spricht sich der hl. Augustin mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus: „Was einem erlaubt ist, ehe er ein Gelübde tut, das ist ihm nicht mehr erlaubt, wenn er gelobt hat, es niemals zu tun, vorausgesetzt, daß er gelobt hat, was zu geloben erlaubt ist, wie die beständige Jungfräulichkeit u. s. f. Derlei Dinge werden mit vollstem Rechte gelobt und dürfen dann unter keiner Bedingung mehr gebrochen werden, weil sie ohne Bedingung gelobt worden sind. So hat es Gott geboten, da wir lesen: Gelobet, aber haltet es auch euerem Herrn und Gott (Ps. 75, 12). Und der Apostel sagt von einigen, die Enthaltsamkeit geloben und dann heiraten wollen, was ihnen ohne weiteres erlaubt war, ehe sie das Gelübde abgelegt haben: Sie haben die Verdammnis auf sich, weil sie die erste Treue gebrochen haben (1. Tim. 5, 12)."[1]

Selbstverständlich gilt dieses Wort nur für Luther und für alle vor, neben und nach ihm, die nach abgelegter Ordensprofeß und nach den höheren Weihen den gleichen Schritt taten, wie er. Die Pastoren jüngerer Zeit, die sich verehelichten, sind davon nicht berührt. Niemals hat ihnen das Kirchenrecht die Ehe verwehrt, nie die Dogmatik die Gültigkeit ihrer Ehe angefochten, soweit sie im Einklang mit dem geltenden Recht geschlossen war. Sie sind Laien wie alle übrigen Laien, sie haben also auch dieselbe Stellung und dieselben Rechte wie alle Laien. Es möchte überflüssig erscheinen, daß wir dies ausdrücklich sagen. Wir wissen aber wohl, wie notwendig es ist. Wir wissen übrigens ebenso wohl, daß es nutzlos ist, dies zu sagen — die Gründe brauchen wir nicht auszuführen.

101. Dadurch aber, daß die Ehe Luthers, wenn sie schon für seine Person unerlaubt und ungültig war, das Signal zur Umwandlung des Priestertums in ein Laienamt gegeben und den Weg gebahnt hat zur allgemeinen Einführung der Pastorenehe, dadurch, sagen wir, hat sie für die Christenheit im weiten Umfang eine gewaltige, tief einschneidende Umänderung nicht zwar angebahnt, wohl aber weiter geführt und der Vollendung nahe gebracht. Benrath hat nicht so unrecht, wenn er im Einklang mit Sell sagt, der Anfang des evangelischen Pfarrhauses sei „das tatsächliche Ende der Mönchskultur".[2]

Er deutet freilich die Wahrheit nur einseitig und unklar an. Nicht bloß die Mönchskultur ist damit als abgetan erklärt worden, sondern

[1] Augustin, De conjugiis adulter. l. 1, c. 24, n. 30.

[2] Benrath, Luther im Kloster 92.

auch das Prieſtertum. Nicht als ob die Kirche aus wichtigen Gründen die Prieſterehe nicht erlauben könnte. An ſich iſt die Verheiratung des Prieſters nicht die Verneinung des Prieſtertums. Aber Luther hat zuvor ſchon das Prieſtertum abgetan — es geſchah bereits i. J. 1520 durch die Schrift von der babyloniſchen Gefangenſchaft. Zur Befeſtigung des Geſchehenen führten er und die Seinigen erſt die ungültige Prieſterehe und dann die gültige Paſtorenehe ein in der ausgeſprochenen Abſicht, damit auch dem Glauben an das Prieſtertum und der Möglichkeit einer Wiederherſtellung des Prieſtertums für immer ein Ende zu machen.

102. Das war nur konſequent, ja notwendig. Papſttum und Kirche waren für die neue Religionsgenoſſenſchaft durch die Lehre bereits vernichtet. Wo keine Kirche, da konnte auch ein Prieſtertum nicht fortbeſtehen. Zum Zeichen für deſſen Vernichtung führten ſie in der Praxis bei den Dienern am Wort die Ehe ein. Sie war das ſichtbare Siegel für ihr Zerſtörungswerk, für die Vernichtung der Kirche. Indem an die Stelle der Prieſter von ehemals gewöhnliche Laien geſetzt wurden, ſah jedermann mit Augen, daß es mit der Kirche ein Ende hatte. Denn ohne Prieſtertum iſt eine Kirche ebenſowenig möglich, wie ohne Hierarchie. Wie dieſe, ſo iſt auch jenes von Chriſtus unmittelbar eingeſetzt. Die eine wie das andere iſt die Form, in der Chriſtus ſeine Stiftung, ſeine Kirche, ſein Chriſtentum gegründet hat. Kirche, Hierarchie, Prieſtertum ſind ſo wenig vom Chriſtentum zu ſcheiden, ohne daß es vernichtet würde, als man einen Baum ohne Stamm denken, als man Fundament und Gemäuer vom Dom trennen kann.

Die Einführung der Ehe in den Paſtorenſtand iſt alſo der ſichtbare Ausdruck für die Laiſierung, d. h. die Säkulariſation des Chriſtentums. Ganz zutreffend weiſt Schatzgeyer einmal auf die Trennung des Reiches Iſrael vom Reiche Juda hin und vergleicht Luther mit Jeroboam, der, um die Trennung unheilbar und eine Rückkehr zum verlaſſenen Gott und zur wahren Religion unmöglich zu machen, dem Prieſtertum aus dem Stamm Levi ein aus „den Geringſten des Volkes", d. h. aus gewöhnlichen Laien gebildetes Prieſtertum oder vielmehr Nichtprieſtertum, entgegenſetzte. Dadurch war die Säkulariſierung des Nordreiches endgültig entſchieden. Dasſelbe geſchah durch die Tat Luthers. Wenn vorerſt und noch für lange der volle Sinn davon nicht klar wurde, ſo faſſen wir es heute, ſeitdem ihn uns jene Richtung, die den Namen Säkularismus trägt, deutlich genug gemacht hat.[1]

[1] Darüber Weiß, Die religiöſe Gefahr [3], 35. 157. 390.

103. Dem Gesagten zufolge ist es leicht zu begreifen, woher die Erregtheit der Protestanten, sobald die Rede auf die Verheiratung Luthers kommt. Obschon sie die ganze Tragweite der Frage, die hiemit berührt wird, selten, vielleicht nie klar erfassen, so ahnen sie doch, was hiebei ins Spiel gezogen wird. Sie hätten übrigens trotzdem Grund, sich über die Frage, soweit sie die Person Luthers betrifft, in voller Ruhe zu halten. Ob Luther recht tat oder unrecht, ob seine Ehe gültig war oder nicht, das verschlägt für sie nicht das mindeste. Das gleiche Ergebnis wäre auch zustande gekommen — vielleicht etwas langsamer —, wenn Luther nicht zur Heirat geschritten wäre.

104. Minder begreiflich will es uns erscheinen, wie es noch immer deren geben kann, die über das Thema vom Trinken Luthers nicht zur Ruhe kommen können. Käme es auf uns an, so hätten wir diesen Gegenstand gar nicht berührt, sondern es ausdrücklich abgelehnt, auf ihn einzugehen. Denn einmal ist er einer von denen, über die Unklarheit und Zweifel im Ernste wohl nicht möglich sind. Und dann ekelt uns diese Sache derart an, daß wir uns schon aus der Ferne von ihr abwenden möchten. Was uns aber am meisten bewegen möchte, darüber hinwegzugehen, das ist der Widerwille, der uns immer überfällt, wenn es darauf ankommt, an irgend einem Menschen, Freund oder Feind, lebend oder verstorben, seine persönlichen Fehler und Schattenseiten zu besprechen. Selbst dort, wo dies zur Beurteilung geschichtlicher Tatsachen nötig ist, liegt die Gefahr nahe, daß dabei die Gesetze der Humanität, der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe verletzt werden, und daß man sich das Gericht Gottes zuziehe, indem man über andere überstreng zu Gericht sitzt.

Im vorliegenden Fall aber ist schwer herauszufinden, welcher Nutzen aus der Behandlung dieses Gegenstandes für die Zwecke, die wir hier verfolgen, abspringen solle. Ob Luther ein Trinker war oder nicht, das ändert schlechterdings nichts an dem Urteil über seinen Haß gegen das Papsttum, über seine maßlosen Übertreibungen und Derbheiten, über seine Rechtfertigungslehre und seine angebliche göttliche Sendung.

105. Nun aber kommt Herr Professor Walther mit seinem Kapitel über das Trinken oder vielmehr das Nichttrinken Luthers, einem der allerunglücklichsten Kapitel seines großen Buches, man darf wohl sagen, dem typischen Kapitel des ganzen Werkes, und beweist uns nicht bloß, daß Luther eben durch sein Trinken ein Vorbild der wahren evangelischen Tugend gewesen sei — das hätten wir noch mit Verwunderung hingehen lassen —, sondern er benutzt die Gelegenheit, um an diesem Beispiel zu

zeigen, wie verkehrt die katholische Auffassung von der Tugend und von der Lebensaufgabe des Menschen überhaupt sei.

Hier ist Schweigen nicht wohl mehr möglich. Denn nun handelt es sich im Ernst um Prinzipienfragen, zu denen dieser widerwärtige Punkt den unerwünschten Anstoß gibt. Trotzdem gehen wir auf ihn nur ein mit dem Ausdruck des Bedauerns, ja der Beschämung darüber, daß man uns nötigt, zu solch kleinlichen und unwürdigen Dingen herabzusteigen. Möchten wir hiebei schon dem Reformator unser Beileid ausdrücken und ausrufen: O du armer Luther, was hast du getan, daß du hier leiden mußt auf ewig die Pein, so schlimmer Verteidiger Opfer zu sein! so müssen wir noch mehr der Theologie unsere schmerzliche Teilnahme darüber aussprechen, daß sie sich auf solche Jämmerlichkeiten einlassen muß.

106. Walther weiß, wie überall, so auch hier, Luther durchaus rein zu waschen. Das tun freilich andere auch, nur kürzer.[1] Walther aber wendet zu diesem Behuf eine exegetische Manier an, die unter Paulys seligen Andenkens für die Heilige Schrift so oft gute Dienste getan hat. Auf diese Art hat er uns bereits bewiesen, daß Luthers Haltung im Bauernkrieg „bewundernswert“[2] und daß es „zum Heil der Seelen notwendig“ war, wenn Luther „geschimpft“, ja „absichtlich schmutzige, gemeine Worte und Vergleichungen gewählt hat — anders[3] konnte der Schmutz des katholischen Wesens ja nicht fortgespült werden“.[4] Ähnlich geht er denn auch in dieser trüben Angelegenheit zu Werke.

Wenn Luther versichert, er schreibe soeben nüchtern in der Morgenstunde und sei jetzt nicht trunken, so habe das denselben Sinn, wie wenn Petrus am Pfingstfeste sage, jetzt, um die dritte Stunde, könnten doch die Apostel nicht schon trunken sein.[5] Und wenn Melanchthon von dem Empfang Luthers in Erfurt schreibt: „potatum est, clamatum est, ut solet“, so beweise das nicht, daß Luther mitgetan habe. „Daß auch

[1] „Nur römische Verleumdung hat ihn zum Trinker machen können.“ Kolde, M. Luther II, 525. Und Sander (Hochschulnachrichten XVI, 26) erinnert daran, daß die Pharisäer von Christus selbst sagten: Ein Esser und ein Weintrinker (Mat. 11, 19).

[2] Walther, Für Luther gegen Rom, S. XI.

[3] Eine sonderbare Homöopathie, die wir bisher nur bei den Hottentotten (und manchmal bei der lieben Gassenjugend) in Ehren und in Verwendung glaubten! Walther selbst sucht in der Tat durch Wiederholung der ärgsten Stellen aus Bebel und anderen Zeitgenossen Luther von dem Vorwurf der Zotenhaftigkeit zu entlasten.

[4] Ebd. 234 f.

[5] Ebd. 578.

Luther etwas getrunken habe, steht nicht einmal da, ist jedoch nicht wohl zu bezweifeln." Bis zur Berauschung hat Luther in diesem Fall sicher nicht getrunken, da er schon am nächsten Morgen predigte.[1]

Diese letzten Worte Walthers verdienen uneingeschränkte Zustimmung. Nur ist damit die Frage nicht entscheidend beantwortet. Wenn diese oder jene Stelle kein Beweis dafür ist, daß Luther übermäßig getrunken hat, ist damit schon bewiesen, daß er kein Trinker war? Und darauf kommt es an.

107. Man sagt, ein Trinker könne Luther nicht gewesen sein, da er ja wiederholt gegen das Trinken losziehe und zumal seine lieben Deutschen arg ob dieses ihres Nationallasters herunterkanzle. Allein darüber kann sich niemand täuschen, daß dieser Beweis wenig besagt. Wenn alle Sittenprediger und alle Pritschenmeister darum allein schon als Tugendhelden gelten müßten, weil sie die Fuchtel so kräftig zu handhaben wissen, dann könnten wir auch Aristophanes und Lucian, Martial und Ovid, Rabelais und Swift, Heine und Schopenhauer in das Verzeichnis der Heiligen eintragen. Wer weiß jedoch nicht, daß mancher aus dieser Klasse rasch zum Schweigen gebracht werden könnte, wenn man ihm zuriefe: Arzt, heile dich selber! Und das sind noch nicht die schlimmsten. Denn es gibt andere, die auf die Frage: Hast du selber keine Fehler? ohne Bedenken mit Horaz antworten: O gewiß, und noch größere! Und es gibt noch schlimmere, jene, die eben deshalb so heftig gegen das Böse donnern, weil ihnen das eigene Gewissen über das gleiche Laster keine Ruhe läßt. Denn wie es Leute gibt, die sich für gut halten, wenn sie nur das Gute rühmen, so gibt es auch andere, die ihr Gewissen damit beschwichtigen, daß sie gegen ihre Lieblingssünde zetern. Zu diesen gehören in erster Reihe immer gerade die Trinker. Man darf nur den Text hören, über den sie predigen, so weiß man, wie man daran ist. „Nicht als ob wir die Welt zu völliger Abstinenz ermuntern wollten. Ein Gläschen in Ehren kann niemand verwehren, und dann und wann auch nicht einen kleinen Exzeß. Nur keine Muckerei! Nur keine Freude verderben! Aber alles zur rechten Zeit und alles am rechten Platz. Die Jugend muß sich austoben. Unsereiner war auch ein trinkfester Junge. Das hindert aber nicht, daß einer im reiferen Alter solid werden kann. Sehe jeder, wie er es treibe! Wer etwas gelernt hat, der kann auch etwas leisten. Und wer nicht mehr auf sich nimmt, als er leisten kann, der verdient keinen Tadel. Zu verurteilen ist nur der, der

[1] Walther 581.

seine Kräfte überschätzt oder der, der seinen Beutel überlastet. Ja, das sind die wahren Schandflecke der Menschheit, jene, die all ihr Geld durch die Gurgel jagen, jene, die sich zum Krüppel trinken, jene, die durch ihr Trinken der zahlenden Menschheit zur Last fallen. Diese Unholde kann man nicht scharf genug tadeln, denn gerade sie sind es, die durch ihr Übermaß selbst das Trinken der anständigen Leute verdächtig machen."

So diese Sittenprediger. Wir sagen nicht, daß das Schelten Luthers aus demselben Herzensgrund hervorging, obschon der Text seiner Predigt so ziemlich ähnlich lautet. Wir sagen nur, daß die Berufung auf das Wettern Luthers gegen das Trinken nichts beweist.

108. Doch auf die verschiedenen Entschuldigungskünste gehen wir nicht weiter ein; auch nicht auf das Trinken Luthers selber. Nachdem P. Grisar diesen Gegenstand mit solcher Mäßigung behandelt hat,[1] ist das nicht mehr nötig. Wir sind gerne bereit, manche Auslegung Denifles fallen zu lassen, ja selbst noch das eine oder andere Urteil Grisars zu mildern. Wenn es möglich gemacht würde, ohne Verletzung der Quellennachrichten zu behaupten, Luther habe nie über das Maß der Schicklichkeit getrunken, habe nie die Folgen des Trinkens erfahren, und das verdächtige Kopfsausen, das ihm so viel Nachdenken macht, sei nicht auf das schlechte Bier, sondern richtig nur auf den Teufel zurückzuführen, so würden wir ihn nicht bloß ohne Zögern, sondern mit Freuden von allen Anklagen lossprechen.

Aber etwas anderes ist betrunken, und etwas anderes ist es, ein Trinker, wie wir jetzt sagen, ein Alkoholiker sein. Daß er seine Bücher im Rausch geschrieben habe, hat doch wohl im Ernst niemand behauptet — so viel begreift selbst ein Teatotaler, wie unser einer, daß die Leute in diesem Zustand nicht viel Bücher schreiben.[2] Das schließt aber nicht aus, daß er häufig unter dem Einfluß des Alkohols geschrieben und gewettert habe, denn dieser Einfluß ist bekanntermaßen nach Tagen noch ganz wohl nachzuweisen, und auch bei Leuten wirksam,

[1] Grisar, Der gute Trunk in den Lutheranklagen, 1905. (Histor. Jahrbuch XXVI.)

[2] Zu den wunderbarsten Leistungen einer verzweifelten Apologetik gehört sicher die Ausführung von Walther, da er die Vermutung von Döllinger, Luther habe die Schrift gegen das Papsttum „im Zustand der Erhitzung durch berauschende Getränke geschrieben", mit den Worten widerlegt, der Ton dieser Schrift unterscheide sich nicht wesentlich von dem so mancher seiner andern, man müßte also annehmen, er habe sich regelmäßig berauscht, wenn er etwas schreiben wollte (222). Darauf hat schon Erasmus geantwortet: „Cum absente loquitur, ait Mimus, cum ebrio qui litigat. Sed longe perniciosior est philautiae et odii temulentia quam vini." (Opp. 1766. X, 1546 d.)

die nie im eigentlichen Sinne betrunken sind, bei Leuten, die in Wahrheit sagen können, sie tränken nur nach ihrem Bedürfnis. Doch das sind Dinge, die uns hier wenig interessieren.

109. Uns gehen nur die Gründe an, mit denen Luther das Trinken entschuldigt, nicht ohne „Jedermann", insbesondere die „jungen Gesellen" zu mahnen, sie möchten es ihm nicht nachtun — nebenbei gesagt, eine zarte Andeutung dafür, daß er selbst sein Trinken doch nicht für so gar harmlos ansah. Diese Gründe, die P. Grisar mit großem Fleiß zusammengestellt hat, verdienen alle Aufmerksamkeit des Blauen Kreuzes.

Selbstverständlich steht auch hier wieder obenan die Absicht, den Teufel zu verspotten. Daß diesem das „reichliche Trinken" so ärgerlich ist, das dürfte vielen Trinkern unbekannt sein. Vielleicht nehmen sie auch diese Offenbarung in ihr Evangelium auf, da die Beschränkung auf die bekannte „quinque causae bibendi" selbst ihnen oft fad und abgedroschen vorkommen muß. Noch mehr! Das Trinken ist Luther zufolge nicht bloß dem Teufel ärgerlich, sondern es ist sogar ein Mittel, um ihn zu vertreiben, also eine Art Exorzismus. Das ist ohne Zweifel ein neues Evangelium und zwar ein recht trostvolles. Der Herr hat bekanntlich gesagt: Diese Art von Teufeln fährt nur aus auf Gebet und Fasten hin (Mt. 17, 20). Und wie ernst er diese Worte gemeint hat, das hat er durch sein vierzigtägiges Fasten bewiesen. Luther jedoch hat ein viel leichteres Mittel gefunden, um den Teufel zu bannen. Wenn ihn z. B. der Teufel „mit dem Spruch S. Pauli an Timotheum" (1. Tim. 1, 12 vom Bruch der Gelübde) „recht geplagt und erwürgt" hatte, daß ihm „das Herz im Leib zerschmelzen wollte", indem er ihm vorhielt, er „wäre ein Ursach, daß so viel Mönche und Nonnen wären aus den Klöstern gelaufen" — die schwerste Anfechtung, die Luther hatte, indem er dachte: „Dies Wesen richtest du alles an" — und wenn er so gar nicht den Trost finden konnte, daß seine Predigt „das wahre Wort Gottes und die rechte himmlische Lehre" sei, denn „es kostet viel, ehe einer diesen Trost bekommt",[1] so fand er, es sei das beste, daß man „Kurzweile treibe mit spazierengehen, essen, trinken, zu den Leuten gehen, mit ihnen reden und fröhlich sein." So habe auch Gerson geraten.[2] In Anfechtungen sei es

[1] Förstemann III, 73 f. Erl. 60, 44 f.

[2] Nicht bloß Gerson, sondern jeder vernünftige Lehrer auf dem Gebiete der Aszetik und der Mystik rät dem geistlichen Führer, darauf zu sehen, daß die ihm Anvertrauten in Zeiten schwerer Heimsuchung nicht auch ihre körperlichen Kräfte völlig erschöpfen, und daß sie deshalb ihre sonstigen Abtötungen mildern, um nicht unter der doppelten Last zu erliegen. (*Schram*, Theologia Mystica § 185, schol. § 227, schol.

„hundert mal ärger fasten, denn essen und trinken". Die Anfechtungen seien oft so groß, daß er die Tage nichts essen und trinken möchte. Wenn er nun trotzdem esse und trinke, so sei das „duppel und zweifaches Fasten." Die Welt freilich, die solches sieht, „sieht es an für Trunkenheit." Gott aber weiß es. „Darum halte deinen Bauch und Kopf wohl und martere dich nicht selber." [1] Fürwahr ein Evangelium, das leicht zu erfüllen ist!

110. Dann aber beruft sich Luther auf die „Landessitte", die schwere Arbeit, die er ohne Trinken nicht tun könne, die Schlaflosigkeit, die ihn zwinge, gleich seinem gnädigen Herrn Kurfürsten, „Polster und Küssen im Kännlein zu suchen", und die „Verstimmung durch böse Zeitungen", die ein Gegenmittel gegen den melancholischen Teufel verlange. Aus diesen Gründen erlaubt er auch anderen das Trinken.[2] Nur solle der gemeine Mann bedenken, daß nicht alle so viel Arbeit auf sich hätten,

---

§ 287, 2; § 307, schol. 2, § 402, 2. *Godinez-Reguera*, Theol. Myst. l. 3. q. 1, § 6, n. 108 ff.) Aber den „Bauch wohl halten" und essen und trinken in einem Grade, daß es die Welt für Trunkenheit hält, das anzuraten war Luther vorbehalten. Zu diesem Evangelium mußte es kommen, wenn die Aszese als „unevangelisch" aufgefaßt wurde.

[1] Förstemann III, 75. Erl. 60, 47.

[2] Die Ausrede auf die Bedürfnisse und auf die starke Natur Luthers ist jedenfalls zweideutig. Daß Luther eine Eisennatur hatte, weiß alle Welt. Wer das aushält, was er durch die Kunst der Ärzte und durch den liebevollen Unverstand der Frau Käthe in seinen Krankheiten, namentlich in der zu Schmalkalden ausgestanden hat (Keil, Luthers merkwürdige Lebensumstände II, 88 ff., Küchenmeister, Luthers Krankengeschichte, 78 ff., Thoma, Katharina von Bora 124 f. 296, Köstlin, M. Luther II[5], 387), der braucht keinen Bären um seine Widerstandsfähigkeit zu beneiden. Luther selber sagt, sie hätten ihm Tränklein gegeben, „wen ich ein großer Ochse wer gewesen" (Lauterbach's Tagebuch; Seidemann 24) „si ingens taurus fuissem" (Colloquia, Bindseil II, 96). Aber gerade diese gewaltige Natur zeugt auch gegen ihn. Kann man denn die Kraft nur dadurch beweisen, daß man der Welt ein Beispiel davon gibt, wie viel man in sich hineinstopfen darf, ohne daß es einen zerreißt, wie viel in sich hineinschütten, ohne daß es einen umwirft? Rohen Bauern und gewissen Beanen, den Novizen im „Orden der vollen Brüder", mag man das stillschweigend hingehen lassen, da bei diesen ja doch jedes Wort vergeblich ist. Aber bei Luther sollte man etwas besseres erwarten. Hatte auch er seine Natur bloß dazu, um der Welt zu zeigen, was man alles in sich aufnehmen kann, ohne daß es einen umbringt? Könnte man mit einer solchen Kraft nicht auch zeigen, daß man sich etwas abbrechen kann, ohne daß man daran stirbt? Ein Mann, der das Christentum reformieren will, täte besser daran, ein Zeugnis dafür abzulegen, daß die Natur viele vermeintliche Bedürfnisse entbehren kann. Viele Heilige haben das in der Schwachheit des Fleisches durch die Starkheit des Geistes fertig gebracht. Der kranke Luther hat, obschon ihm die Ärzte den Wein strenge verboten hatten, drei Glas auf einmal getrunken (Förstemann IV, 248). Seine Natur war den Wein so gewöhnt, daß sie sich auf dies hin gleich wieder regte. Das ist ein Beweis für ihre Zähigkeit, aber keiner für seine Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung.

wie Luther. Den Adeligen möge wohl ein „guter Rausch" hingehen, jedoch nur hier und da. Ein täglicher Trunkenbold sein und Tag und Nacht ohne Aufhören in Haufen in sich gießen gleich den „tollen und vollen Säuen", das sei unter keinen Umständen zu billigen. So die menschenfreundlichen Rezepte Luthers, deren Würdigung wir den deutschen Abstinenten-Vereinen überlassen, denn Theologie und Geschichtsforschung stehen hier am Ende.

111. Nun aber doch ein Wörtlein, das zu unserem Beruf und zu unserer Stellung in dieser Frage paßt. Selbst zugegeben, daß Luther nie zu viel getrunken habe, zugegeben, er sei immer beim „Gerade genug" stehen geblieben — wir wissen, was der Deutsche, zumal einer von der Denk- und Ausdrucksweise Luthers, unter „gerade genug" versteht — zugegeben also, Luther sei nie in seinem ganzen Leben über jenes Maß hinausgekommen, für das er sich durch beharrliche Übung leistungsfähig gemacht hat, so können wir ihm trotzdem herbe Vorwürfe nicht ersparen.

Wir stehen heute, nachdem das seit Jahrhunderten, zumal seit dem Jahrhundert Luthers immer fortschreitende Übel eine unerträgliche Höhe erreicht hat, wir stehen, sagen wir, in einem Kampf auf Leben und Tod gegen eines der furchtbarsten Zeitübel, gegen den Alkoholismus. Wir sehen vor uns die Wirkung der Ausreden, die Luther seinem Volk abgelauscht und, verstärkt durch das Gewicht seines Namens, ihm wieder vorgesagt hat. Wir erfahren es alle Tage, wie unnütz es ist, gegen dieses völkerfressende Ungeheuer aufzutreten, wenn sich die Massen, gebildet wie ungebildet, auf das Wort eines Mannes berufen können, dessen Auktorität, dessen Popularität ihnen für Gründe und für Gewissen hingeht. Darum können wir nicht anders, als ihn für dieses Verderben verantwortlich machen. Wir übertreiben nicht bis zu dem Grade, daß wir ihm allein alle Schuld zuschieben. Aber je höher sein Ansehen bei den Massen gestiegen ist, um so höher ist auch der unheilvolle Einfluß gestiegen, der seinem Beispiel und seinem Wort zugeschrieben werden muß.

112. Wir wissen schon, daß man bei Luther allgemeine Urteile nach drastische Aussprüche nicht auf die Goldwage legen darf. Gleichwohl will es uns, wenn jemand in einer Sache, die das Wohlwollen und die öffentliche Moral so tief berührt, auch nur im Scherz sagt: „Wir essen uns zu Tode, wir trinken uns zu Tode, wir essen und trinken uns arm und in die Hölle, wir — [illegible] Aufstand — wir haben wohl Recht, daß wir hängen zu sein" [illegible]

[1] Förstemann I, 376 Anm. Diese Stelle [illegible] nachgeahmt (Corp. Ref. XII, 999).

mißfällt uns aber noch mehr, wenn Luther, man möchte beinahe sagen grundsätzlich, selbst dazu Vorschub leistet. Er äußert sich bei vielen Gelegenheiten sehr geringschätzig über die ärztliche Kunst.[1] Und er mochte ja dafür manche Gründe haben. Nun, der Grund ist sicher verwerflich, daß sie so viele Menschen durch ihre Diät zugrunde richten. Diät wäre schon recht, sagt er, wer sie recht treffen mag. „Sed medice vivere est misere vivere.“ Und dabei erzählt er einige Beispiele von Toten, „die sich zu tod gehungert consiliis medicorum.[2] „Ich denke dabei an meine Altersgenossen von 50 Jahren — o wie dünn sind sie!“ Es scheint, daß Luther einen Tonnenumfang für eine besondere Zierde oder ein großes Glück betrachtet habe. Sei dem, wie ihm sei, er schließt mit dem Satz über den sich Ärzte und Theologen das weitere selbst denken mögen: „Ich esse, was mir schmeckt unnd leid Darnach was ich kan. Ich esse, was ich mag, unnd sterb, wen gott will. Wir gehoren alle in die erden, da wirdt nichts annders auß. In manibus tuis sortes meae.“[3]

113. Nein! Einen solchen Mann können wir nicht unter die Erneuerer des sozialen Lebens rechnen, sein Wort lassen wir nicht gelten, wo es sich darum handelt, die gesellschaftlichen Schäden der Zeit zu heilen. Wie erst, wenn wir uns in den Gedanken hineinfinden sollten, ihm als unserem Stern und Führer in der Vertiefung des sittlichen und in der Reform des religiösen Lebens zu folgen! Dazu können wir uns nicht entschließen. Wir lassen uns auch keinen Tadel über diese Ablehnung gefallen. Als führenden Geist auf den Wegen des innerlichen Lebens für unseren Glauben, für unser Gewissen, für unser Ringen nach Vollkommenheit können wir nur einen hinnehmen, der uns auf all diesen Gebieten überlegen ist. An Leuten, die das Gebaren der Masse nachahmen, an Leuten, die dem gemeinen Mann höchstens durch die Heftigkeit ihrer Leidenschaften und durch deren offene, ungescheute Befriedigung überlegen sind, an Leuten, die sich dadurch populär machen, daß sie durch ihr Beispiel das Treiben der gewöhnlichen Menschen heilig sprechen, kurz an Leuten, die mit dem großen Haufen durch dick und dünn laufen, ist ohnehin kein Mangel. Dazu brauchen wir keinen Luther. Wir brauchen Männer, ganze Männer, überragende Männer, die tadellos vor uns

---

[1] Colloquia, Bindseil I, 95; II, 237.

[2] Diese Opfer der Enthaltsamkeit sollten mit Namen bekannt sein, damit man sie in das Ehren-Martyrologium der Zivilisation eintragen könne — allzu viel Raum würden sie ohnehin nicht in Anspruch nehmen.

[3] Lauterbach's Tagebuch, Seidemann 33. 51.

stehen, mehr noch, die uns durch heroische Selbstbeherrschung über unsere Zaghaftigkeit hinwegheben. Und dazu können wir Luther nicht brauchen.

114. Und nun geht Walther her und will uns Luther als Vertreter eines neuen Lebensideales empfehlen, eines Lebensideales, an dem wir lernen können, die Gaben Gottes mit Lust zu genießen. Das Wort Seebergs von der „starken, genußfrohen Natur" Luthers hat es ihm angetan. Die Vorstellung, daß wir unsere Natur „bezähmen" sollen selbst im Genuß der göttlichen Gaben, findet er „stockmittelalterlich".[1] Das Verdienst Luthers sei demgemäß gerade darin zu suchen, daß er „die falsche Askese, die in der römischen Kirche gepriesen werde, verworfen habe."[2]

Gegen eine derartige Verirrung auch nur ein Wort zu sprechen, hieße die Wahrheit ihrer Majestät entkleiden. In diesem Stücke braucht die Lehre der Kirche wahrhaftig keine Rechtfertigung. Wir können uns ihrer nur mit berechtigtem Stolze rühmen und unsere Zeit darüber beglückwünschen, daß sie wenigstens diesen Teil der stockmittelalterlichen Anschauung wieder aufgenommen hat und versucht, sie dem modernen Gedankenkreis einzuverleiben. Möge es uns nur gelingen, im Kampf gegen den Alkoholismus diese Auffassung und was noch mehr ist, deren Ausführung zur allgemeinen Annahme zu bringen![3]

115. Nun noch eine Frage, dann aber Schluß! Warum ist Luther aus dem Kloster ausgetreten?

Darauf lassen sich sehr verschiedene Antworten geben, und jede hat etwas für sich. Denifle hat zwei in den Vordergrund gestellt, für die er unseres Erachtens schwerwiegende Beweise beigebracht hat. Andere legen mehr Gewicht auf andere, und sie finden in den Äußerungen des ewig über sich selbst gesprächigen Luther für sie Belege genug. Nur weiß man, wie wir bereits früher erwogen haben, bei der oft erkünstelten Naivetät Luthers und bei den vielen Widersprüchen, in die ihn Laune, Berechnung und Gewissensstimmung verwickeln, nie recht, wie weit man sich auf seine Äußerungen verlassen kann. Jedenfalls ist immer strenge Prüfung nötig.

Aber wenn auch die meisten der angeführten einzelnen Beweggründe zur Erklärung für den Abbruch seines ganzen bisherigen Lebensgebäudes ihre Beiträge liefern, so erschöpfen sie doch die Sache nicht. Sicher wird es einer schwer auf die Dauer im Kloster erträglich finden, wenn er das Gebot des Herrn, beständig zu beten, vernachlässigt. Sicher bringt der

[1] Walther, 574.

[2] Ebd. 548.

[3] Hierüber Weiß, Kunst zu leben[5] 94 ff.

endlose Verkehr mit der Außenwelt naturnotwendig Überdruß an der Zurückgezogenheit und am Stillschweigen, und Unfähigkeit zur inneren Sammlung mit sich. Sicher führt eine starke Sinnlichkeit am ehesten zum Überdruß am Klosterleben, wenn sie nicht durch strenge Zucht und durch Abtötung in den gebührenden Schranken gehalten wird. Sicher ist ein heftiger, stolzer, eigensinniger und auf seinen eigenen Willen versessener Charakter nicht gut im Orden zu behalten, wenn er nicht mit großem Ernst nach Demut ringt und diese zu erreichen sucht auf dem einzigen Weg, auf dem sie zu erringen ist, durch freiwillige Verdemütigung und durch freiwillige Unterwerfung unter die zugefügten Demütigungen.[1]

116. Jedoch diese Schwächen und viele andere Gefahren haben Tausende im Laufe der Jahrhunderte ebenfalls erlebt und sie sind doch nicht bloß im Kloster geblieben, sondern sie haben sich eben durch den Kampf dagegen geläutert, gestählt, nicht selten sogar geheiligt. Warum ist das bei Luther nicht eingetreten? Auch auf diese Frage gibt uns nur die Berücksichtigung seiner Psychologie, seines ganzen *Charakters*, die genügende Antwort.

117. Luther hatte, wie man sich auszudrücken pflegt, *keinen Ordensberuf*. Das will nicht sagen, daß er überhaupt nicht die Fähigkeit gehabt hätte, im Kloster zu leben und dort sein Glück zu machen. Er hat ja tatsächlich, wie wir gesehen haben, die ersten Zeiten sein Glück im Orden gefunden. Der Sinn des oft falsch verstandenen und übel angewendeten Wortes vom Beruf ist ein anderer.

Es gibt ohne Zweifel sowohl im natürlichen, wie im übernatürlichen Leben *außerordentliche Berufe*, das heißt, ganz besondere Bestimmungen zu ganz besonderen Aufgaben, die Gott durch ganz besondere Ratschlüsse einzelnen auferlegt.[2] Selbstverständlich gibt er ihnen zur Erfüllung dazu auch ganz besondere natürliche oder übernatürliche Gaben. Derlei Berufe sind ebenso selbstverständlich außerordentlich selten und werden nur gewissen einzelnen Personen verliehen. Niemand außer diesen kann sich einen solchen Beruf anmaßen. Niemand sonst kann sich die hiezu nötigen Gaben verschaffen. Wer sich in einen solchen Beruf eindrängt, ohne von Gott berufen zu sein, der muß natürlich darin entweder unterliegen oder er wird unvermeidlich ausgeworfen wie die Spreu aus der Getreidemühle.

Die *gewöhnlichen* allgemeinen Lebensstellungen jedoch sind Berufe, die im allgemeinen allen gewöhnlichen Menschen zugänglich sind. Ohne

[1] *Bernard.* Epist. 87, n. 11; Cantic. Serm. 34, n. 3.

[2] Augustin., Civ. Dei 1, 26.

Zweifel machen natürliche Befähigung und Neigung, sowie die äußerlichen Umstände die einen für diesen, die andern für jenen Beruf geeigneter, und umgekehrt für manche diese oder jene Beschäftigung schwieriger, diese oder jene Stellung unmöglich. Im Ganzen aber muß man sagen, daß Gott den Menschen alle Berufe geöffnet hat, daß jeder Beruf von Gott ist, und daß keiner an seinem Heil verzweifeln darf, er mag einen Beruf erwählt haben, welchen immer, den der Jungfräulichkeit, den der Ehe oder welch anderer es sei.[1]

Jeder Stand und jeder Beruf ist ja nur ein Mittel, um das Heil zu finden. Keiner, weder der Ordens- noch der Priesterstand, ist das Heil selber, keiner von diesen beiden unwiderruflicher als der Ehestand. Von der Wichtigkeit der Berufswahl muß man deshalb auch nicht gar zu viel Aufhebens machen, um Übertreibungen bis zur Unwahrheit und Härte gegen die Gewissen zu vermeiden. Die Verhältnisse werfen ohnehin die meisten in einen Beruf, ehe sie Zeit hatten, sich zu besinnen, und ohne daß sie selbst etwas dafür oder dagegen tun konnten. Außer der Wahl des Priester- oder des Ordensstandes gibt es verhältnismäßig wenige Fälle, wo sich der Mensch vollkommen frei und mit genügender Überlegung entscheiden kann. Hat sich einer also selbständig für einen Beruf entschieden oder ist er in einen hineingeworfen worden, so bleibt kein anderer Rat als der des Apostels, daß er bleibe, wo er nun einmal ist (1. Kor. 7, 20). Sich überwinden und Opfer bringen muß er überall, und das macht zuletzt das innerste Wesen jedes Berufes aus. Das gilt insbesondere von den beiden Ständen des Ordens- und des ehelichen Lebens, die sich hierin am allernächsten stehen.[2] Im einen wie im andern Stand muß man also jedem, der dessen Schwierigkeiten zu fühlen beginnt, einfach die entscheidende Wahrheit vorhalten, und diese lautet: Dein Beruf ist, dich selbst verleugnen, dein Kreuz täglich auf dich nehmen und Christo nachfolgen; bleibe also und versenke dich täglich besser in den Geist deines Berufes.

Was will es also heißen, wenn man sagt, Luther habe keinen Ordensberuf gehabt? Daß ihn Gott nicht habe im Orden wollen leben lassen? Daß ihn Gott nicht glücklich hier und selig dort gemacht hätte, wenn er den Ordensgeist in sich beharrlich gepflegt hätte? Sicher nicht. Die Gaben dazu hatte er selbstverständlich auch. Dennoch hatte er keinen Ordensberuf, oder wenn er ihn anfänglich hatte, was sehr wahrscheinlich

---

[1] Augustin., Serm. 304, 2.

[2] Weiß, Lebensweisheit [10] 348 f.

ist, so verlor er ihn nach und nach. Was alles im einzelnen dabei mag mitgeholfen haben, wurde bereits gesagt; die entscheidenden Ursachen kennt nur Gott, vielleicht waren sie Luther selber nicht so ganz bekannt. Eines ist aber einleuchtend. Zum Ordensleben gehört auch kaum viel mehr Selbstverleugnung und Opfergeist, als zum ehelichen Leben. Nur ist die Art der Anwendung bei diesem Hauptmittel, um sich glücklich zu machen und zu heiligen, eine andere im Kloster als in der Ehe. Was die eigentümliche Gestalt und darum die eigentümliche Schwierigkeit für die Selbstüberwindung im Ordensstande ausmacht, das ist das Leben in der Gemeinschaft, und demzufolge jene Selbstentäußerung, die das Hineinleben in die Gemeinschaft und die Anpassung des eigenen Ich an den Gemeingeist ohne Preisgebung des einen, ohne Verletzung des anderen mit sich bringt.[1] Dazu erwies sich Luther je mehr und mehr unfähig. Diesen Sinn hat es, wenn man sagt, er habe keinen Klosterberuf gehabt.

118. Die Klippe, an der Luthers Lebensschifflein scheiterte, der Wind, der es an diese Klippe trieb, die Ladung, die es in die Tiefe zog, alles das war in Luthers Leben eines und dasselbe, um modern zu reden, der ausgesprochenste Individualismus. An diesem ist seine Persönlichkeit, die so reich und kräftig angelegt war, zugrunde gegangen. Niemand bedarf mehr einer Einschränkung, einer Milderung, einer Umformung als ein Charakter von der Starrheit Luthers. Wenn einem das Ordensleben zum Heil hätte werden können, so war es Luther. Hätte er sich im Gehorsam der Leitung durch eine feste Autorität und in Geduld dem Leben in der Gemeinsamkeit gefügt, so wäre die urwüchsige Kraft seiner Natur geschlichtet worden, ohne etwas von ihrer Wirksamkeit zu verlieren. Wohl aber hätte sich sein eckiger Charakter abgeschliffen, gerundet und zur Vollkommenheit entwickelt. So aber wurde das, was für ihn durch die göttliche Vorsehung als das Heilmittel zubereitet war, der Stein des Anstoßes, der Same des Verderbens für seinen Charakter, der Grund, warum er alle Bande des Ordens, des Priestertums, des Glaubens, der Kirche sprengte, das Vorbild für den verkehrten Weg, den seitdem Millionen wandeln, viele im guten Glauben, da sie es eben nicht besser wissen.

119. Bei Luther — wir reden hier von ihm allein — ist es so ziemlich das Gleiche, ob wir fragen, warum er seinen Beruf verloren, oder ob wir fragen, warum er seinen Glauben verloren hat. Das eine wie das andere hat seinen letzten Grund in Luthers

[1] Weiß, Lebensweisheit [10] 406.

Charakter. Einen Mann, der seinen Willen so starr, so einseitig, so selbstherrlich ausgebildet hat wie er, leidet es weder im Orden noch innerhalb der katholischen Kirche. Nach der ganzen Lehr- und Lebensrichtung des echten, unverfälschten Christentums soll jeder seinen Charakter innerhalb der gewiesenen Schranken durchaus entsprechend seiner eigenen Natur ausbilden. Original, nicht Kopie,[1] das ist die Losung der christlichen Sittenlehre und Aszese. Wie aber bei der militärischen Ausbildung die Disziplin um so ernster gehandhabt werden muß, je mehr der Selbständigkeit des einzelnen Rechnung getragen wird,[2] so kann auch im christlichen Leben der persönlichen Freiheit ihr volles Recht nur unter der vierfachen Bedingung zugestanden werden, daß sich jeder ihrer bediene mit beständiger Rücksicht auf Herkommen und Sitte, auf das Wohl des Ganzen, auf das Gesetz und auf die Autorität. Wer sich diesen Voraussetzungen nicht fügen will, der wird nicht bloß die Gesamtheit und seine Nebenmenschen beeinträchtigen, sondern auch seine eigene Persönlichkeit unrichtig und somit zu seinem eigenen Schaden ausbilden, richtiger gesagt verbilden. Denn da uns Gott nicht geschaffen hat wie die wilden Tiere, sondern da er uns sowohl in der natürlichen Ordnung wie in seinem übernatürlichen Reich für das Leben in der Gemeinschaft bestimmt hat, so sind auch alle seine Gaben auf diesen Zweck berechnet. Wer sich diesem entzieht, bei dem arten sie ebenso aus wie die körperlichen Kräfte eines Menschen, der sich der natürlichen Bestimmung zur Arbeit entschlägt und sich lediglich einem Leben der Trägheit und des Genusses überläßt.

Luther fand, nachdem er einmal seinen verhängnisvollen Gang eingeschlagen hatte, im Gesetz eine Beeinträchtigung der Freiheit und des Gewissens, in der Autorität eine Unterdrückung seiner Menschenrechte, in der Tradition einen Engpaß, der ihn hinderte, seinen Weg zu wählen, wo es ihm beliebte. Nachdem er aber die göttliche Ordnung als unverträglich mit seiner Freiheit und seinen persönlichen Rechten, sogar, wie er sich einredete, mit seinem Gewissen bei Seite geschoben hatte, blieben ihm nur zwei Wege: Entweder mußte er seine irrige Ansicht ändern, besser gesagt, seine irrige Praxis — die richtige Ansicht wäre dann ebenso gefolgt, wie bisher die falsche Ansicht der falschen Praxis — oder er mußte dem katholischen Denken und Leben, und damit dem Ordensleben, entsagen.

Er wies den ersten Weg zurück und wählte den zweiten.

120. Das ist in hohem Grade bedauerlich, aber es ist nicht schwer zu begreifen. Ein Charakter, wie der seinige, braucht nur um einige

[1] Weiß, Apologie des Christentums I[4] 717 ff. Die Kunst zu leben [5], 165 ff.
[2] Die Kunst zu leben [5], 450 ff.

Schritte vom richtigen Wege abgekommen zu sein, dann kommt er auch nicht mehr auf ihn zurück. Es ist also durchaus nicht notwendig, anzunehmen, daß die ersten verkehrten Tritte oder Fehler, die den Anstoß zu allem späteren Unheil gegeben haben, so große Sünden gewesen sein müssen. Vielleicht, wahrscheinlich sogar, waren es an sich unbedeutende Dinge, seine Heftigkeit, seine Unbesonnenheit, sein Aufbrausen, seine Ungeduld, sein bitteres Aburteilen über den Nächsten, seine allzu große Strenge im gerechten Tadel über die Verletzung der Regel, sein blindes, maßloses Eifern für eine überspannte Vollkommenheit, kurz Schwächen, die andern das Zusammenleben mit ihm wohl noch schwieriger machten, als ihm das Zusammenleben mit ihnen. Aber beim Leben in der Gemeinschaft treten eben auch mindere Fehler allen offen vor die Augen. Und wo nur einigermaßen Zucht herrscht, dort werden sie auch gerügt. Beides genügt, um einen stolzen Geist, zumal einen, der die übrigen neben sich für minderwertig ansieht, innerlich zu verletzen. Und je länger er diesen Widerspruch zwischen seiner Selbstüberschätzung und seiner Schwäche, zwischen der Geringschätzung gegen andere und seiner Teilnahme an ihren Armseligkeiten an sich erfährt, um so mehr empört sich die gekränkte Selbstliebe, um so bitterer und finsterer wird das Innere, um so verächtlicher tritt er alles Gute als überspannt, als unmöglich, als Heuchelei mit Füßen.

121. Nun fassen wir leicht die Stimmung, die Luther zu dem traurigen Satze führte, dem Anfang alles Unheils: Es ist unmöglich, das Gesetz zu halten. Die Natur des Menschen ist zu schwach, zu verderbt, zu sehr von der „Begierlichkeit" besessen, als daß sie etwas Gutes hervorbringen könnte. Das ist die Stimmung der Verzweiflung, der geistige Selbstmord, die unvermeidliche Kehrseite der Selbstanmaßung.

Niemand ist leichter geneigt zu verzweifeln als jener, der sich zu viel zutraut, und sich alles anmaßt.[1] Er braucht nur die Entdeckung zu machen, daß auch er ist wie alle Menschen, ja fehlerhafter als viele andere, und daß andere das auch herausgefunden haben. Kann er sich ohne Verbitterung in die Anerkennung dieser traurigen Tatsache finden, kann er sich entschließen, in Geduld an seiner Besserung zu arbeiten, kann er mit andern Worten sich demütigen und in Demut Reue fassen, dann ist ihm noch zu helfen. Empört sich aber sein Stolz gegen diese Zumutung, so geht es rasch abwärts: zuerst schwindet die Scham über das Böse, dann wird er verwegen und endlich tollkühn.[2] Nichts aber entzweit so

[1] *Gregor.* Mag., Moral. l. 22, c. 10, n. 21.

[2] *Chrysostom.*, In Acta apostol. homil. 17, n. 4 (ἀναίσχυντος — ἰταμός — θρασύς). Migne, P. Gr. 60, 140.

mit Gott, als wenn einer nach dem Fall mit ſtarrem Nacken aufſteht und von der Verzweiflung zur Verachtnng ſchreitet.[1]

Mit dieſen Worten haben uns die Väter, dieſe tiefen Seelenkenner, längſt vor Luther den Weg beſchrieben, den er ſpäter gegangen iſt.

122. Die eigentliche Urſache aber, die ihn auf dieſen Weg gedrängt hat, iſt ſein übermäßiges Selbſtgefühl,[2] oder um abermals einen beſchönigenden Ausdruck zu gebrauchen, ſein allzu ſtark entwickelter Individualismus. Dieſer hat ihn aus dem Orden getrieben. Dieſer hat ihm das Leben innerhalb der katholiſchen Kirche unmöglich gemacht. Dieſer hat ihm den ererbten, beſchworenen Glauben geraubt. Dieſer hat ihn dahin gebracht, daß er zuerſt ſich und dann ſeinen Anhängern eine neue Religion geſchaffen hat, wie ſie ſeinem Geiſt entſprach, ſtatt der Religion deſſen, der ſich ſelbſt entäußert hat und gehorſam geworden iſt bis zum Tod, bis zum Tod des Kreuzes, eine Religion der Selbſtherrlichkeit, ſtatt der Religion, die zum Heil durch den Anſchluß an die Kirche führt, eine Religion, in der jeder auf eigene Rechnung und auf eigene Gefahr ſeinen eigenen Weg zu Gott ſucht, ſtatt der Religion, die uns anhält, die von Gott gegebenen Glaubenslehren und Lebensvorſchriften in Gewiſſenstreue zu befolgen, eine Religion, die Gott und die geoffenbarte Wahrheit unſerem freien Forſchen und die Einrichtung unſeres Lebensweges unſerem Belieben preisgibt.

Der einſeitige Individualismus iſt der Grundzug jener Zeit, der Geiſt des Humanismns, der die Reformation gezeugt, der Luther ſelbſt beſeelt hat.[3] Ihn hat Luther in ſeiner eigenen Weiſe weitergebildet. Von ihm iſt er übergegangen auf den Proteſtantismus. Durch dieſen iſt er zum Geiſt des Modernismus geworden.[4]

---

[1] *Hieronym.*, In Isai. l. 5 (c. 22, 12). Migne, P. L. 24, 203. d.: nihil sic offendit Deum, quam post peccata erecta cervix et ex desperatione contemptus.

[2] Erasmus drückt das etwas ſtark aus, indem er auf den Entſchuldigungsbrief Luthers antwortet: Hic (da du gefehlt haſt) tibi succurrit, te peccatorem infirmum esse, quum alias postules tantum non pro Deo haberi. Beſſer trifft er es, da er zum Schluſſe ſagt: Optarem tibi meliorem mentem, nisi tibi tua tam valde placeret (Opp. III, 926. sq. Enders V, 335. f.).

[3] Kattenbuſch, Proteſt. Real-Encycl. XVI[3] 149.

[4] Weiß, Die religiöſe Gefahr [3] 64 ff. 164 ff. 431 ff. 435 ff. 445 ff.

VII. Schlußurteil über Luther und sein Werk.

1. Wer den wirklichen Luther und die wirkliche Geschichte Luthers betrachtet, der wird der Behauptung Denifles beistimmen, daß es kaum einen anderen Teil der Geschichte gebe, der so zur Legende geworden wäre und so hartnäckig in der Gestalt der Legende weitergeführt würde. Nachdem wir Denifles Untersuchungen bis hieher nachgeprüft haben, fühlen wir selbst fast eine Art von Versuchung, einzelne unserer Aussprüche über seine Darstellung wieder etwas zu mildern, denn nun fühlen wir erst recht, daß es doch nicht immer bloß die Eigenart seines Charakters war, die ihn zu so manchen herben Aussprüchen trieb, sondern noch mehr die Empörung seines historischen Gewissens, dem es unerträglich dünkte, einzig auf diesem Gebiete die Grundsätze der geschichtlichen Forschung, die sonst überall Geltung haben, so schnöde mißhandelt zu sehen.

2. Es ist in der Tat ein seltsames Schauspiel, das sich uns hier überall bietet. Schon wenn wir die Quellenschriften über Luther ins Auge fassen, so müssen wir sagen, daß darüber ein merkwürdiger Unstern waltet. Von den älteren Ausgaben der Werke Luthers wollen wir weiter nicht reden, über deren Mangelhaftigkeit sind ja alle einig. Aber die neue Weimarer Ausgabe, von der man erwarten durfte, sie werde den höchsten Anforderungen unserer so kritischen Zeit entsprechen, ist bis jetzt in unbegreiflicher Weise verunglückt. Die endlosen „Nachträge und Berichtigungen" in jedem Bande machen es einem, der nicht Zeit zu doppelter und dreifacher Arbeit hat, fast unmöglich, sich dieses teueren Werkes zu bedienen. Und wenn sie dann wenigstens vollständig wären und endlich einmal die Sache ins Reine brächten! So aber kann man auch sie wieder nur als einstweilige Berichtigungen betrachten, bis ein neuer Band neue Verbesserungen bringt. Wer kann dem allen folgen? Es ist ja richtig, daß das Unternehmen nicht geringe Schwierigkeiten mit

sich bringt.[1] Aber, um ein Beispiel an die Seite zu setzen, die Herausgabe der Werke des hl. Bonaventura war doch auch nicht in geringem Grade schwierig. Und wie glänzend haben die Franziskaner in Quaracchi alle Erwartungen erfüllt! Von ihrer Leistung flüchtet man sich gewiß nicht mehr zu den früheren. Bei Luther aber nimmt man gerne wieder seine Zuflucht zur Walchschen Ausgabe mit den kostbaren Indices, oder

[1] Man darf allerdings bei Beurteilung solch großer Unternehmungen nicht vergessen, daß tadeln leichter ist als bessermachen, und daß die Schwierigkeiten in der Tat groß sind. Manche Übelstände hätten sich aber doch leicht vermeiden lassen. Eine solche Reihe von großen Bänden ohne alle und jede Indices, selbst ohne Inhaltsangaben veröffentlichen ist schlechthin ein Unding. Wenn man die Benutzer zwingen wollte, die alten Ausgaben beizubehalten, dann war diese Einrichtung klug, sonst aber kann man sie schwer begreifen. Das ungeheuere bibliographische und sprachliche Beiwerk ist ja recht erwünscht; man fragt sich indes, ob das für eine Gesamtausgabe nicht des Guten zuviel sei. Für monographische Bearbeitungen und Sonderausgaben ist dafür der Platz. Hier nimmt es zu sehr die Aufmerksamkeit der Herausgeber in Anspruch, so daß viel wichtigere Dinge darob Schaden leiden müssen. Und dann die Einrichtung des Druckes! Warum nimmt denn jeder in der Praxis immer wieder zu den Maurinern oder zu Migne die Zuflucht, und zieht die Wiener und die Berliner Ausgaben nur zur Vergleichung des Textes bei? Weil jene für die Praxis gearbeitet haben. Jeder, der Texte nachsucht oder einen Text aufmerksam im Zusammenhang liest, weiß, wie müde Auge und Kopf werden, und wie leicht man das Gesuchte übersieht, wo die Zeilen mit solcher Raumverschwendung und durch die ganze Seite durchlaufend gedruckt sind. Um wie viel rascher, leichter und sicherer liest man, wenn die Seite in 2 Spalten abgeteilt ist! Man nenne das Kleinigkeiten, aber für den Benützer sind sie das nicht, und deshalb auch nicht für die Herausgeber. Zu allem Überfluß laufen die Texte hunderte von Seiten lang fort ohne jede Abteilung, ärger als in den ersten Drucken aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. Haben denn die Herausgeber nie eine der Maurinerausgaben benützt? Sie müßten dann doch begreifen, welchen Dienst diese dem Leser erwiesen haben dadurch, daß sie die Einteilung in Kapitel und Nummern und dazu die Inhaltsangaben eingeführt haben. Für Luther hätte ihnen der so gering geschätzte Walch in diesen Stücken wohl als Vorbild dienen können. Leider scheinen sie mit ihren Fehlern Schule zu machen. Pijper z. B. druckt die Streitschriften aus der Reformationszeit ab, wie man sagt, nude, crude, ohne jede Überschrift, ohne jede Abteilung in Kapitel, kurz, ohne jede Erleichterung für den Leser, selbst mit den Druckfehlern im Text — die Berichtigung setzt er in die Anmerkung. Er hätte doch wenigstens durch veränderten Druck die Inhaltsangabe über die einzelnen Abschnitte ersetzen können. Von Nachweisung der vielen Zitate ist nur selten die Rede, selbst die Bibelstellen werden einfach nachgedruckt ohne genauere Feststellung. Eine derartige Wiedergabe kann jeder Setzer zustande bringen, dazu braucht man keinen Gelehrten. Nochmals, wir anerkennen alle Schwierigkeiten, mögen aber auch die Protestanten anerkennen, daß diese nicht glücklich gelöst worden sind, und daß ein so überlegener Kritiker wie Denifle mit seinen Zurechtweisungen, die wir hier nicht wiederholen, Gehör und Berücksichtigung verdient, auch wenn er sie etwas kräftig ausgesprochen hat.

zur Erlanger Ausgabe und ihren leider nicht vollständigen lateinischen Fortsetzungen. Das Dickicht der Ausgaben von Tischreden, Briefen, Disputationen Luthers wird mit jedem Jahre üppiger. Möchte nur auch die Benutzbarkeit dieser Veröffentlichungen erleichtert werden! Kann man sich aber Indices einbilden, die unpraktischer eingerichtet wären als die bei Wrampelmeyer, bei Loesche und bei Kroker? Entweder fehlen Sachregister ganz oder sie sind nahezu unbrauchbar. Da stehen bei Kroker unter dem Stichwort Papst 180 Ziffern, sonst nicht ein Wort. Wer hat denn Zeit und Lust, diese 180 Stellen nachzuschlagen, um zu sehen, ob sie etwas enthalten, was für seinen augenblicklichen Zweck von Bedeutung ist? Da lese ich doch lieber das ganze Buch vom Anfang bis zum Ende, als daß ich eine so ermüdende und geistlose Arbeit auf mich nähme. Die Tischreden von Förstemann enthalten doch wenigstens genaue Inhaltsangaben, wenn schon das Register fast zwecklos ist. Warum nahmen die späteren Herausgeber nicht die Colloquia von Bindseil zum Muster? Warum nahmen sich die Veranstalter der neuen Lutherausgabe nicht die Mängel der so unpraktischen Ausgabe von Melanchthon in Corpus Reformatorum zum warnenden Beispiel? Noch besser hätten sie die Mauriner oder die alten Scholastiker und Exegeten nachgeahmt. Auch in diesem rein äußerlichen Punkt wäre eine bessere Kenntnis der alten katholischen Litteratur sicher nicht vom Übel. Die Wiener Akademie hat es teuer gebüßt, daß sie bei ihren Väterausgaben jene auf Erfahrungen von Jahrhunderten gebauten Förmlichkeiten allzu sehr vernachlässigt hat. Mußten die Weimarer deren Fehler noch überbieten? Die Wiener haben sich damit zu entschuldigen gesucht, daß sie sagten, sie wollten nur philologische Textausgaben ohne Rücksicht auf den theologischen und sachlichen Inhalt liefern. Als ob man bei den Vätern die Form von der Sache trennen könnte! Die Weimarer haben die gleiche verhängnisvolle Scheidung vorgenommen und sind dabei überdies nach der kritischen Seite hin noch viel unglücklicher gewesen als jene.

3. Doch diese und ähnliche Beschwerden treffen nur die Oberfläche. Schlimmer steht es um den Geist der Bearbeitungen. Man mochte erwarten, die protestantischen Gelehrten hätten durch die Erfahrung der eben besprochenen Schwächen etwas mehr Bescheidenheit und infolge davon etwas mehr Zugänglichkeit für unsere bescheidenen Ausstellungen lernen sollen. Wer selbst nicht aus dem Geschlechte der Götter ist, der darf die Söhne der Menschen nicht verachten. Es wäre nur die einfachste Billigkeit, wenn die Arbeiter auf dem Felde der Reformationsgeschichte zugeständen, daß sie es bisher in vielen Stücken stark an Kritik haben

fehlen lassen, und wenn sie unhaltbar gewordene Legenden fahren ließen. Es mag ja eine gewisse Überwindung kosten, zumal wenn man sich die Wahrheit so unbarmherzig muß sagen lassen, wie das durch Denifle mitunter geschehen ist. Indes so übermäßig rücksichtsvoll sind ja sie gegen uns auch nie gewesen. Die Schuld gleicht sich hier sicher aus und könnte auf beiden Seiten durch Verzeihen getilgt werden. Allein dazu besteht wenig Aussicht. Im Gegenteil möchte man fast glauben, die Dinge seien hoffnungslos. Professor Walther aus Rostock hält all die Legenden aufrecht, die der gute Mathesius selig vortrug, und trägt sie abermals vor in der gleichen behaglichen Weihrauchstimmung, in der sie jener predigt. Das erweckt eine gewisse Bewunderung, die Sache macht es nicht besser. Noch weniger natürlich der Lutherzorn, mit dem die Wartburgstimmen und Hegemann nebst Genossen die alten Sagen erneuern, wenn sie schon selber darauf genau so viel geben, wie auf die Summa contra gentiles.

4. So sagt Professor Benrath, als wenn nie etwas geschehen wäre, ohne Begründung, ohne Widerlegung, mit der ruhigsten Miene von der Welt, es sei die Grundlehre Augustins, daß der Mensch völlig unfähig sei, zur eigenen Seligkeit mitzuwirken.[1] Ebenso zuversichtlich wiederholt er die alte herzbrechende Geschichte von den Kämpfen des jungen Luthers im Kloster.[2] Nicht minder kaltblütig berichtet Kroker, der feste und zähe Körper Luthers sei durch die übermäßigen Kasteiungen, denen er sich als Mönch unterworfen habe, geschwächt gewesen.[3] Der Leser erfährt nicht einmal, daß es Leute gibt, die über die Berechtigung dieser Legenden ihre Bedenken haben.

5. Wo die alten Irrtümer so ungescheut erneuert werden, da darf man um neue nicht bange haben.[4] Sagt ja Luther selbst, daß ein Irrtum

---

[1] Benrath, Luther im Kloster, 15 f.

[2] Ebd. 22. *Jundt*, Le développement de la pensée religieuse de Luther, 22 ff. erwähnt wenigstens die Ansicht von Denifle.

[3] Kroker, Katharina von Bora, 220.

[4] Wie leicht kann einer zum Propheten werden, wenn er Unheil befürchtet! Jundt hat sich bereits mit solchem Eifer auf das Studium des Mittelalters geworfen, daß er überall Nominalismus wittert, auch wenn es sich um Dinge handelt, die zum philosophischen und zum theologischen Einmaleins gehören. Daß die hl. Schrift die oberste Autorität in Glaubenssachen ist, das hat Luther von den Nominalisten gelernt (Le développement de la pensée religieuse de Luther, 69). Erst der Nominalismus hat den religiösen Gedanken des hl. Bernhard zum Triumph verholfen (90). Die „Moral der Nominalisten ist der Aristotelismus" (92). Vom Nominalismus stammt die „Theodicee, der zufolge Gott wesentlich freier Wille ist" (95). „Die Scholastiker, insbesondere die Nominalisten, machten aus der Betrachtung des Wortes Gottes eine der wesentlichen Pflichten

den andern erzeugt.[1] Dafür hat Denifle, ohne es zu wollen und zu ahnen, selbst den Weg geöffnet. Indem er seinen Gegnern die Notwendigkeit klar machte, das Mittelalter und die Scholastik etwas näher anzusehen, hat er ihnen ein neues, weites Feld gewiesen, auf dem wir uns übler Erfahrungen gewärtig halten müssen. Schon hören wir (vom „Neuplatonismus" Luthers wollen wir lieber schweigen), Luther sei ein „durchgebildeter scholastischer Theologe" gewesen,[2] und sein Gottesbegriff — „der Gott Luthers ist Gewalt, Macht, Wille, Tat" — sei die Auffassung von Duns Scotus, so daß also durch Luther „eine der wertvollsten Ideen der mittelalterlichen Theologie auf die Neuzeit übergegangen" sei.[3]

6. Es ist gut, daß man sich das vor Augen halte, wenn man in der Wissenschaft mit denen verhandelt, die auf den von Luther gebahnten Wegen wandeln. Ob einer als Historiker, ob einer als Ireniker oder als Polemiker mit ihnen zu schaffen hat, die Erfahrungen werden bei allen — einzelne persönliche Ausnahmen abgerechnet — so ziemlich die gleichen sein. Macht er sich hohe Erwartungen auf den Eindruck der Wahrheit, so ist Enttäuschung unvermeidlich, und dann ist Entmutigung oder Verstimmung die Folge. Vielleicht dürfen wir annehmen, daß selbst Denifle zu Anfang diese Sachlage nicht ganz genau gekannt habe. Die letzten Worte seines Werkes „Zurück zur Kirche!" deuten darauf hin. Wir haben sie kaltblütig gestrichen, denn wir glauben die Lage in ihrer harten Wirklichkeit, entsprechend der Lutherpsychologie, zu kennen. Die ruhige Auffassung der Dinge, so wie sie wirklich sind, ohne Schönfärberei, ohne Übertreibung, ohne Verbitterung, bewahrt vor unerfüllbaren Erwartungen wie vor Erregtheit, und erleichtert nicht wenig die Aufgabe, die einfache Wahrheit ohne jede Nebenabsicht bündig und schlicht darzustellen.

---

des Christen" (119). Solche Entdeckungen lassen es wohl verzeihlich erscheinen, wenn wir wünschten, es möge lieber bei der bisherigen Nichtbeachtung des Mittelalters bleiben. Ein Seitenstück hierzu ist die Behauptung von G. Ficker, die weltlichen Gewalten, die sich zu Ausgang des M. A. gegen die Kirche stellten, hätten das nicht leichtsinnig und frivol getan, sondern sie hätten sich im Gewissen beengt gefühlt, so lang sie nicht ihr Recht aus der Bibel hätten nachweisen können (Das ausgehende Mittelalter, S. 109). Ludwig XI., die Este, die Visconti, die Malatesta, die Sforza, Machiavelli, Ulrich von Württemberg — Skrupulanten mit der Bibel in der Hand!

[1] Erl. 61, 110. Tischreden, Förstemann III, 425.

[2] Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, 680.

[3] Ebd. 684.

7. Dies glauben wir getan zu haben. Jedenfalls *wollten* wir es tun im Hinblick auf den, der uns auch hierüber richten wird. Es war unsere aufrichtige Absicht, die Dinge so zu schildern, wie wir sie vorgefunden haben. Von einem Bestreben, alles Licht auf der katholischen Seite, allen Schatten bei Luther zu finden, ist bei keinem ehrlichen Forscher, wir dürfen wohl sagen, bei keinem vernünftigen Menschen die Rede. Diesem Irrtum ist weder Janssen noch Denifle verfallen. Das ist Sache der *Häretiker*, sagt Latomus, der Kämpfer gegen Luther und gegen Erasmus, wegen der Mißbräuche die Gewalt zu leugnen, und es ist Sache der *Schmeichler*, um der Gewalt willen die Mißbräuche zu entschuldigen. Wir haben unsere Darstellung so eingerichtet, daß wir die Gewalt verteidigten ohne die Fehler und die Mißbräuche der Menschen in Schutz zu nehmen.[1] Dasselbe sagen auch wir mit vollster Zuversicht. Das Maß von Licht und Schatten können wir uns selbstverständlich nur von unserer *Einsicht* in die Sache und von unserem *Gewissen* vorschreiben lassen.

Das Gewissen ist die *Scheidegrenze* für die Geister. *Keineswegs aber ist Luther* diese Scheidegrenze, wie Hegemann behauptet.[2] Wir wissen schon aus Erfahrung, daß es immer einzelne gibt, die ihr Gewissen mit der Berufung auf Luther zum Schweigen bringen. Dennoch können wir nicht glauben, daß viele sich aus blinder Voreingenommenheit bis dahin sollten verirrt haben, ihn als den Nabel der Welt, als das Milliarium aureum der Geschichte aufzufassen. Auch wir wissen zu beurteilen, daß sein Einfluß auf die Geister groß war und groß noch immer ist, nur eine solche Überschätzung dünkt uns unbegreiflicher Aberglaube und unverantwortlicher Götzendienst.

8. Wir haben uns indes das Recht des *eigenen Urteils* nicht bloß gegen Luther und die Seinen gewahrt, sondern auch gegen unsere eigenen Brüder, gegen Denifle und gegen manche andere, die wir nicht genannt haben. Man wird uns vielleicht auch darüber tadeln. Mag es geschehen, wir nehmen Gründe nicht ungern an. Das Recht der eigenen Überzeugung aber wahren wir uns nach rechts so gut wie nach links. Zu denen, die nicht den Mut der eigenen Meinung haben, gehören wir nicht und wollen wir nicht gehören.

9. Auf Grund dieser Voraussetzungen haben wir uns ein *Bild von Luther* zu schaffen gesucht, wie es teils aus seinen Reden, teils

[1] *Latomus*, De Primatu (Pijper, Primitiae Pontificiae Theologorum Neerlandicorum, 115).

[2] *Hegemann*, Luther im katholischen Urteil, 255.

aus seinem Handeln hervorgeht. Schmeichelhaft ist es nicht ausgefallen, ungerecht aber auch nicht. Von dem idealen Luther mit dem Heiligenschein um das Haupt, den Heiligen Geist am Ohr,[1] ist nicht viel übrig geblieben. Der wirkliche, der historische Luther ist, wie er selber gesteht und wie alle urteilsfähigen Beobachter bestätigen, von einem Geiste getrieben, der mit dem heiligen Geist nichts zu schaffen hat. Man mag mildern, was man kann, dahingestellt sein lassen, was nur immer einen Schatten von Zweifel bietet, und verschweigen, was gar zu kraß ist, dennoch tritt der Charakter Luthers keineswegs vorteilhaft zu Tage. Seine geistigen Gaben bestreitet niemand. Ihn einen „Titanen der Geisterwelt" zu nennen, ist allerdings eine starke Rhetorik. Seine Arbeitskraft, seine Sprachgewalt, seine Volkstümlichkeit sind Dinge, die man nur mit Bewunderung nennen kann, auch wenn man die Bedeutung und die Gründe seiner Popularität nach ihrer Wahrheit zu würdigen weiß. Aber sein Charakter ist und bleibt eine großartige Verzerrung großartiger Anlagen. Und der Charakter ist das, was bei der letzten Abschätzung des Menschen den Ausschlag gibt, denn der Charakter ist der wahre Mensch, der vollkommene Charakter der ganze Mensch.

10. Manche finden eine letzte Schwierigkeit, das gezeichnete Charakterbild als getroffen anzuerkennen, in der Popularität, die Luther unbestreitbar genoß. Ein Mann, sagen sie, der in so hervorragendem Grade volkstümlich war, müsse doch auch seine guten Eigenschaften gehabt haben.[2]

Niemand, denken wir, wird leugnen, daß Luther auch gute Eigenschaften gehabt habe. Wir jedenfalls gehören nicht zu diesen Leugnern. Von seinen trefflichen Geistesanlagen, von seiner natürlichen Gutmütigkeit, von seinem guten Herzen, das sich unter dem polternden, massiven Äußern zuletzt immer wieder verriet, von seiner Naivetät war schon die Rede. Er hatte einen gesunden Hausverstand und trug kein Bedenken, sich zu den gewöhnlichsten Anliegen und Arbeiten herabzulassen.

Auch von verschiedenen Tugenden, natürlichen wie christlichen, zeigt er uns manchen schönen Zug. Seiner Uneigennützigkeit kann man nur Anerkennung zollen. Sein Verhalten in der Pestzeit, seine Hilfsbereitwilligkeit in allen Anliegen, seine Wohltätigkeit, das alles macht einen sehr angenehmen Eindruck. Seine kraftvolle Anlage machte ihn ungewöhnlich arbeitsfähig, und man braucht nur die ungeheure Menge seiner Schriften zu überblicken, um sich zu überzeugen, daß er auch ungewöhnlich viel

[1] Vgl. Denifle, Luther 1², 811 f.

[2] Eine uralte Art, Luther zu verteidigen. Hierüber ausführlich Joa. *Bunderen*, Detectio nugarum Lutheri, cap. 37, Lovanii 1551. fol. 98 ff.

gearbeitet hat.[1] Dieses Übermaß von Arbeit, das er sich zugemutet hat, hatte freilich zur Folge, daß er nie eigentlich zu sich selber kam, daß seine Reizbarkeit mit den Jahren immer mehr zunahm, und daß sein Gebetsleben ebenso zu kurz kam wie die Sorge für sein innerliches Leben. Ein Mann des Gebetes, was man so nennt, war er nicht. Den Gebetsverpflichtungen, die er als Priester und als Mönch übernommen hatte, ist er völlig untreu geworden. Das für einen gewöhnlichen Christenmenschen notwendigste Gebet hat er ja geübt und, wenn ihm das Wasser bis über den Mund stieg, dann zeigte sich, daß er zum Beten sogar eine ganz besondere Anlage gehabt hätte. Von den Grundsätzen, die ihm die katholische Aszetik in seinen guten Jahren beigebracht hatte, blieben ihm die über den Wert von Kreuz und Leiden am meisten eingeprägt; über Versuchungen und Anfechtungen hat er ebenfalls manchen schönen Ausspruch. Auch den Satz, daß wir Christo durch die Teilnahme an seiner Schmach am sichersten ähnlich werden, konnte er nie ganz vergessen; hätte er ihn nur nicht oft in so lächerlicher, um nicht zu sagen, so lästerlicher Weise zur Anwendung gebracht! Wir wollen ihm auch das als Verdienst zurechnen, daß er soviel von Christus geredet, und ganz vergessen, wie verkehrt er oft den Namen des Herrn in den Mund genommen hat.

11. Er war eine derbe, starke Natur, nichts weniger als ein Genie, sehr paradox angelegt, so daß er immer einer bedenklichen Seite wieder etwas, was mit ihm aussöhnt, gegenüberstand, kurz seiner ganzen Anlage nach die Verkörperung des deutschen Durchschnittscharakters aus jener Zeit, die ideale Landsknechtsnatur, wenn man will, der größte Landsknecht, aber nicht der größte Deutsche. Dieser Ehrentitel bleibt Karl dem Großen heute wie ehemals. Luther ist wahrhaftig nicht der Mann, um ihm diesen streitig zu machen.[2] Luther hatte Gaben, um dem deutschen Namen Ehre zu machen, das unterliegt keinem Zweifel, aber er hatte sie nur der Anlage nach. Fertig und ausgeglichen ist bei ihm nichts. Er hätte das mit eigener beharr-

[1] Et vides, quam sit ille πολύγραφος. Nec solus est, centum habet manus. *Erasm.* Ep. 594. Opp. Lugd. Bat. 1703. III, 664. Die merkwürdige Arbeitslust Luthers erzeugt die Sage, er habe einen „Spiritum familiarem", der ihm arbeiten helfe. Diese Fabel widerlegt gründlich Keil (Des seligen Zeugen Gottes D. Martin Luthers merkwürdige Lebensumstände bei seiner medicinalischen Leibeskonstitution, 1, 70).

[2] Wie ein deutscher Historiker Luther den größten Deutschen nennen mag, das ist uns unverständlich. Will er etwa Karl den Großen an die Franzosen ausliefern? Und selbst dann noch stehen uns wenigstens Otto der Große, ja auch der Rotbart weit über Luther.

licher Mühe erst zustande bringen sollen. Zu seiner Entschuldigung sei es gesagt, daß das bei einem so grobkörnigen Stein doppelte Mühe gekostet hätte. Er hat aber diese Aufgabe nicht gelöst. Bei uns erweckt das Bedauern. Seine Zeitgenossen dachten darüber anders. Denn eben damit haben wir bereits einen, vielleicht nicht den letzten Grund gefunden, warum er so populär war und warum er so populär ist.

12. Popularität, was bedeutet dieses Wort? Wer ist populär?

Bei den Griechen waren Alcibiades und Diogenes populär, Sokrates war es nicht. Kein einziger war unter den Propheten, den die Juden nicht verfolgt hätten, für Bar Kochba opferten Hunderttausende ihr Leben. Unter den Römern war der populärste wohl Nero, unter den Russen Iwan der Schreckliche. In Italien können wir Mazzini und Garibaldi nennen, wenn man uns um populäre Namen fragt, an Dante oder an Michelangelo dürfen wir hiebei nicht einmal denken.

Das legt uns die Frage nahe, ob ein überragender, wie man jetzt gerne sagt, ein vornehmer Geist populär werden könne. Er kann es, aber nur langsam, um den Preis großer Opfer, und dabei ist seine Popularität jeden Augenblick gefährdet, sobald er genötigt ist, sich entschieden auf seine Grundsätze zu steifen.

Damit sind wir der richtigen Lösung der zwei gestellten Fragen bereits ziemlich nahe gekommen.

13. Es gibt zwei Arten von Popularität, eine erworbene und eine entgegenbrachte, manchmal möchte man sagen, eine aufgedrängte.

Die erworbene Popularität ist der Preis für große Leistungen zum allgemeinen Besten. Es bedarf meist sehr langer Zeit und ganz außerordentlicher Wohltaten oder Großtaten, bis diese Art von Volkstümlichkeit erlangt wird. Gewöhnlich folgt sie dem Heros erst nach, wenn er unterlegen ist. Und das ist gut. Denn sonst würde er sie wahrscheinlich überleben. Nichts ist rascher verloren, als die auf solchem Weg zustande gekommene Popularität. Man braucht es nur mit der herrschenden Clique oder mit der öffentlichen Meinung verdorben zu haben. Dann aber erfährt man auch, daß einer nicht ungestraft populär war. Jeder Tropfen abgestandener Popularität gibt ein Faß konzentrierter Essigsäure.

In jedem Stück das Gegenteil ist die entgegengebrachte Popularität. Wir gebrauchen diesen Namen nicht in dem Sinn, als ob zu ihr schlechterdings keine eigenen Leistungen erforderlich wären, wohl aber deshalb, weil diese zu dem Erfolg meist in gar keinem Verhältnis stehen.

14. Ein Mensch kann sich zu seiner eigenen größten Überraschung, wie man zu sagen pflegt, über Nacht auf dem Gipfel der Popularität

finden, ohne daß er oder irgend jemand zu sagen wüßte, was er denn eigentlich getan habe, um diese Auszeichnung zu verdienen. Das sprechendste Beispiel hiefür ist Alcibiades. In ihm fanden die nach dem perikleischen Zeitalter mit Blitzesschnelle ausartenden Athener ihre guten Naturanlagen, aber noch mehr ihre schlimmen Angewöhnungen wie in einem lebendigen Ganzen vereinigt. Diese Verkörperung der schlimmen Eigenschaften eines Volkes in einer Person, die durch ihr Beispiel gewissermaßen die öffentliche Rechtfertigung für das bildet, was die Massen denn doch nur mit zuckendem Gewissen oder im Schatten tun und sagen, das ist oft das ganze Geheimnis der Popularität. In aufgeregten, in niedergehenden Zeiten, in Zeiten der Auflösung, wo die bisher gebundenen Mächte des Bösen frei werden, hängt sich diese Popularität an die Fersen von Leuten, die das selber nicht gemeint hätten. In solchen Zeiten kann selbst ein Voltaire oder ein Marat zur höchsten Volkstümlichkeit emporsteigen.

In einer ähnlichen Zeit war auch Luther plötzlich populär aus Gründen, die wir bereits genannt haben. Seine guten natürlichen Eigenschaften und Leistungen hätten ihm das kaum eingetragen. Seine Fehler und Schattenseiten wirkten dazu weit mehr mit. Durch diese „beherrschte er die Menschen seiner Zeit, weil sie ihr potenziertes Ich in ihm zu erkennen glaubten.“ [1]

15. Damit soll nicht gesagt sein, daß er nicht auch ehrenvollere Gründe für seine Popularität oder doch für deren Bewahrung und Förderung hätte aufweisen können.

Soweit es hiebei auf seine Persönlichkeit selber ankommt, steht hier obenan seine gewaltige Willenskraft. Die Menschen müßten nicht so jammervoll, so halb und schwächlich sein, wenn sie nicht zu einem Mann von unbändigem und unbezähmbarem Willen wie zu einem höheren Wesen aufblickten, auch wo sich dessen Energie fast nur in maßlosem Selbstgefühl, in Eigensinn, in Rechthaberei, in Streitsucht, in geringschätziger Beurteilung anderer äußert. Man denke nur an Lassalle, an Schopenhauer und Nietzsche. Luther hatte daran einen starken Anteil, und das allein schon machte ihn zu einer populären Gestalt.

Die ungewöhnliche Gabe der Darstellung, die er seiner mächtigen, oft maßlosen Phantasie verdankte, und die außerordentliche Leichtigkeit in

[1] In diesem Sinne gelten die Worte von Dilthey (Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie von Lud. Stein V, 357). Der Ausdruck ist übrigens von Döllinger (Kirche und Kirchen 386).

Handhabung der deutschen Muttersprache trugen natürlich nicht wenig dazu bei, ihn noch beliebter zu machen.[1]

Dazu kam seine Tätigkeit. Sobald er einmal entdeckt hatte, daß er populär sei, sorgte er auch dafür, daß sein Ansehen täglich stieg und daß er unaufhörlich dem Volke als das göttliche Orakel der Zeit ins Gedächtnis gerufen werde. Man sehe nur in den Verzeichnissen bei Walch und bei Kuczynski die fast fabelhafte Menge von Flugschriften, die er in den Jahren 1522 und 1523 in die Welt warf.

Der Inhalt seiner Tätigkeit aber war derart, daß auch eine minder reichliche Ausbeute genügt hätte, um ihn zum Liebling der Massen zu machen. Wer gegen die Autorität auftritt, ist immer populär.[2] Das ist ja sicher bei vielen, die sonst hiebei nicht einmal eben Böses denken, der Hauptgrund, warum sie viel gegen die Autorität donnern. Tut es aber einer in so beispiellos kecker Form wie Luther, mit Hohn, mit Herabziehung der Gegner ins Lächerliche, so ist er natürlich der wahre Volksmann,[3] der Vorkämpfer für die Massen, der Erlöser aus aller Not.[4] Und predigt er noch überdies die evangelische Freiheit, die Verwerflichkeit

---

[1] „Niemand soll sich verwundern noch ärgern lassen, daß Dr. Jakob Schenk itzt so großen Zufall (Zulauf) und Lob hat vom großen Haufen, auch hoher Leute, darumb, daß er wohl waschen kann und beredt ist; es ist aber nichts dahinter. Es sind nur Wort und nichts mehr. Die Welt ist wünderlich und unbeständig, will immer was Neues haben und suchet, was seltsam und ungewöhnlich ist" . . . „Auch Paulus klagt über die falschen Brüder, „die da Gottes Reich nur auf Worte setzen, als stünde es auf dem, daß man viel davon reden und schwatzen kann." Förstemann IV, 19; Erl. 61, 147.

[2] Quid enim plausibilius est ad populum, laxatione disciplinae et vituperatione gubernatorum? (*Melanchthon* l. 11, Epist. 4621. C. Ref. VII, 500).

[3] Melanchthon beklagt sich bitter über den Ton, den Luther gegen Herzog Georg angeschlagen hatte. „Wir alle, sagt er, die die Schrift gelesen haben, sind darüber bestürzt. Aber solche Bücher liebt man, sie nimmt man zur Hand, sie liest man, sie werden von den Thoren gepriesen." Mel. l. 4, Epist. 574 (Corp. Ref. I, 1023).

[4] Sehr richtig weist Vorreiter darauf hin, daß dem Spott, den Luther so meisterhaft zu handhaben wußte, ein Gutteil seiner Popularität und seines Einflusses zuzuschreiben ist. Das Ergötzen daran, wie er seine Gegner behandle, gewinne die Geister noch heute für ihn. Das mag in seiner Allgemeinheit dahin gestellt bleiben. Richtig sagt der genannte Schriftsteller jedoch weiter, daß sich gerade hierin die Veränderung in religiösen Dingen zeigt, die Luther eingeführt hat. „Daß es sich um die Kämpfe handle, welche die Apokalypse weissage, daß der Seelen ewiges Heil auf dem Spiele stehen könne, das vergessen wir. Was der witzige (?) Polemiker gewinnt, das verliert der Reformator, der prophetische Zeuge. Luther mag so sehr recht haben, wie er will (?), er hat doch nur den natürlichen Menschen zum Bundesgenossen aufgerufen, wenn er uns seine Gegner mit der Narrenkappe malt." (Luthers Ringen mit den antichristlichen Prinzipien der Revolution, 378.)

der guten Werke, des Fastens, der Abtötung, spricht er dazu die Menschen von der Pflicht frei, ihre Sünden zu bekennen und Genugtuung dafür zu üben, so dürfte Christus selber erscheinen und gegen ihn predigen, er würde nicht angehört.

Endlich trug Luther nicht wenig zur Erhöhung seiner Popularität dadurch bei, daß er den lange genug glimmenden Haß der Deutschen gegen die Wälschen als Mittel zum Kampfe gebrauchte, daß er den Gottesdienst in deutscher Sprache einführte, daß er die Vorliebe des Volkes für deutsche Lieder ausnützte, und daß er der Eitelkeit des gemeinen Mannes schmeichelte, indem er ihn zum Lehrer und zum Priester machte und das Lehramt und das Priestertum der Kirche als Raub an seinen Rechten hinstellte.[1]

16. Übrigens darf man nicht alle Gründe für die Popularität Luthers ausschließlich bei ihm suchen. Es war vielfach auch der Zug der Zeit, dem er geschickt und schlau entgegenkam, was ihm die Herzen der Massen gewann. Er machte sich in diesem Stücke keine Skrupel, während die, denen Glaube, Gesetz und Tradition heilig waren, an Pflicht und Gewissen gebunden blieben und dem Moloch der öffentlichen Meinung keine Opfer bringen durften. Luther setzte sich über alles das hinweg und brachte dem Zeitgeist Hekatomben.

Er spricht sich hierüber in einer Weise aus, die ebenso bezeichnend ist für seine Skrupellosigkeit wie für seine Verachtung gegen die Massen, deren Schwachheit er für seine Zwecke ausbeutete. „Wir Deutsche sind solche Gesellen: was neu ist, da fallen wir auf und hangen dran wie die Narren; und wer uns wehret, der macht uns nur noch töller drauf. Wenn aber niemand wehret, so werden wir bald selber satt und müde, gaffen darnach auf ein ander neues. So hat der Teufel das Vortheil, daß keine Lehre noch Traum so ungeschickt kann aufkommen, er findet Schuler dazu, und je ungeschickter, je ehe.“[2]

---

[1] „Das liebkößlen an das gemeine volck von urteilung der lehrer, da er den gemeinen Teutschen Mann mit stinkendem schmeicheln zum Richter der Lehr ordnet.“ *Cochläus*, Historie Dr. M. Lutheri, deutsch von Hueber, 164. Vgl. *Latomus*, De Primatu (Ed. Pijper, Primitiae Pontificiae, p 114.)

[2] Weim. 23, 72. Erl. 30, 21. Fast wörtlich ebenso Gal. I, 75 sq. Ähnlich abermals Erl. 25, 337; 43, 314. Mundus muß etwas Neues haben, Kroker, 273, n. 546. Dem krankhaften Zug nach dem Neuen schreibt auch Melanchthon den Erfolg Luthers zu. Multos ex plebe videmus Luthero favere tamquam libertatis autori, pertaesos morum veterum . . . Quidam Pseudolutherani . . ., dum gratificantur multitudini, alioqui cupidae novarum rerum, passim seditiones excitant. (C. Ref. I, 703. 710.) Um des Gegensatzes willen verlohnt es sich zu bemerken, wie

Dieses Mittel, um populär zu werden, versagt nicht leicht. Je mehr einer Erfahrungen macht über dessen Wirksamkeit, desto freigebiger wird er mit den Lehren der Offenbarungen — sie haben ihn ja nichts gekostet, den Preis dafür hat der Herr längst gezahlt mit seinem Blut —, desto erfinderischer wird er in der Kritik über die Kirche, die kein Einsehen habe mit den veränderten Forderungen der Zeit und mit den Bedrängnissen des Gewissens, desto bitterer wird er in seinen Angriffen auf die halsstarrigen Traditionalisten, die, unfähig für den Fortschritt, alle Welt in ihrer eigenen Finsternis zurückhielten, und die Fesseln der Geisteesknechtschaft, in denen sie selber gefangen säßen, der ganzen Menschheit anlegen wollten. O, es ist nicht so schwer, sich als Liebhaber des Lichtes und des Fortschrittes aufzuspielen und sich Schein und Popularität zu verschaffen, indem man der öffentlichen Meinung und den Leidenschaften der Massen schmeichelt.[1]

Luthers Ordensgenosse, der selige Simon von Cassia, über den gleichen Gegenstand redet. Curiositas plus quam virtus in animis eorum (der Juden) insidebat. Habet hoc proprium humanae mentis fragilitas, quod amplius novitatibus quam summis veritatibus delectetur, donec Spiritu Sancto adjuta in altiora capessenda se tollat. (Gesta Salvatoris l. 9, c. 34. ed. Ratisbon. 1733. II, 74 b.)

[1] Hierüber sagt kein geringerer als der selige Petrus Canisius: Es werden falsche Propheten im Namen Christi aufstehen, und durch sie wird sich erfüllen, was Paulus gesagt hat, daß viele vom Glauben abfallen. Läßt man den falschen Predigern Raum, dann werden die Einfältigen leicht verführt, zumal wenn gelehrt wird, was dem Fleische wohltut und was die fleischliche Freiheit fördert: daß niemand über einen Christen Gewalt habe, daß keiner verpflichtet sei zu fasten, die Feiertage zu halten, dem Bischof zu gehorchen, daß die 10 Gebote nicht nötig seien, weil wir sie ja doch nicht halten können und weil sie auch niemand hält. Bist du Mönch, Priester, Nonne, so binden dich die Gelübde nicht im Gewissen, du kannst in den weltlichen Stand austreten und heiraten. Was die Vorfahren im göttlichen Dienste getan und angeordnet haben, ist Menschentand und pharisäische Erfindung und Gesetz des Antichrists. Zweifle nur nicht, daß du gerecht bist und gerettet wirst, wenn du anders glaubst, daß Christus dein Erlöser, der für dich genug getan hat, und dein Fürsprecher ist. Ist das nicht eine süße Lehre, eine Lehre, die zur Folge hatte, 1. daß zu keiner Zeit mehr Sekten und mehr Häresien bestanden, 2. mehr Apostaten, 3. mehr Gottesschänder, 4. mehr Verächter der Sakramente, 5. mehr Verwüster der Schrift, ob man nun auf den Buchstaben oder auf den Sinn sieht, 6. mehr Verlaß auf den eigenen Sinn in Sachen des Glaubens, 7. mehr Rebellen gegen die Hirten der Kirche? (S. Petri Canisii Epistulae, ed. Braunsberger III, 631. vgl. 638. 652.) Ähnlich Dietenberger; ſ Webewer, Joh. Dietenberger 302; Hoffmeister; s. Paulus, Joh. Hoffmeister, 65. *Latomus*, De Primatu, ed. Pijper, 114. *Cochläus*, In articulos 18 M. Buceri, s. l. 1546, fol. 9 a. Friedr. Staphylus, (Näß, Die Konvertiten I, 373 ff.); Thomas Beith, (ebd. V, 25); Pfalzgraf Friedrich Michael von Pfalz-Zweibrücken, (ebd. X, 23 f.). Selbst Melanchthon meint, eine klare und ernste Darlegung der notwendigen Heilswahrheiten wäre nützlicher als

Niemand verstand das besser als Luther. Auch in der einfachsten Kunst gibt es viele Grade von der Stümperei bis zur Virtuosität. Luther war hier ein Künstler allerersten Ranges. Überall Unzufriedenheit mit dem Alten, dem Hergebrachten, dem Bestehenden. Er stößt einfach alles um, was feststeht in Lehre und Übung, in Gottesdienst und christlichem Leben; er wettert über die eingerostete, veraltete Scholastik in einer Weise, daß jeder glauben muß, er sei der tiefsinnigste Gottesgelehrte, ein bewunderungswürdiger Kenner der Schrift schon deshalb allein, weil er von all dem verstaubten Wust der bisherigen Lehrer keinen Buchstaben gesehen habe. Überall gärendes Ringen nach Neuem. Luther erneuert alles, nicht zwar den Geist des Glaubens — dafür macht er gleich selber neue Glaubenswahrheiten; nicht zwar den Geist der Frömmigkeit, der Zucht und der Abtötung — wohl aber schafft er neue Abzugsgräben, durch die alles beseitigt wird, was der Menschengeist am Joch Jesu Christi nur immer unbequem und unzeitgemäß finden konnte. Überall ungemessenes Selbstgefühl und stolzes Vertrauen auf die Kraft des Menschen. Luther wirft alle Schranken der Autorität, alle christlichen Regeln für Denken und Leben nieder, erklärt das Innerste jedes einzelnen als die einzige Richtschnur bei der Auslegung des Evangeliums, und macht die persönliche Selbstherrlichkeit, die Autonomie, zur einzigen Autorität für den Glauben, für das Leben, für Zeit und Ewigkeit.

Nochmals: es ist wirklich nicht so schwer, sich populär zu machen. Ein wenig Demagogie, und alles ist gemacht!

17. Das merkwürdigste ist, daß Luther hiebei am allermeisten gerade jene Eigenschaft zu Hilfe kam, deren er sich am meisten schämte, die er am liebsten abgestreift hätte, wenn er sie nur hätte ausziehen können, der unauslöschliche Charakter, den er an sich trug als Priester, und durch die ewigen Gelübde des Ordensmannes. Wäre er ein Laie gewesen, so hätte er weniger Eindruck gemacht und weniger Erfolg gehabt als Hutten, der ihn an Keckheit weit übertraf. Daß er, der Priester, der Mönch, also auftrat, das gab seinen Worten einen ganz andern Sinn.

So lange der Geistliche seine Pflicht tut, d. h. eng zur Kirche steht, schlicht und treu die geoffenbarte Wahrheit vorträgt, zum Festhalten an Tradition, Gesetz und am katholischen Gemeinbewußtsein mahnt, ist er

dieses Aufhetzen des Pöbels zur Lockerung aller Zucht (Epist. 5725. Corp. Ref. VIII, 418). Und Luther sagt: „Die neue Heiligkeit poltert mit sonderlichen neuen Geberden, damit sie die leichtfertigen Seelen an sich locken, geben große Ding für und ist doch nichts dahinten (Erl. 25, 338).

nur ein kurzsichtiger, engherziger Buchstabenknecht, der die Zeit nicht verstehe oder höchstens so rede, weil er müsse, weil er nicht den Mut habe, seiner persönlichen Überzeugung Ausdruck zu geben, weil er davon sein Brot habe. Sobald er aber beginnt, mit der Kirche in Zwiespalt zu kommen, sobald er nur einen Schein vom Liberalen oder vom Radikalen an sich nimmt und Hoffnung gibt, daß er der Kirche Schwierigkeiten verursachen könne, dann ist er ein „Milliardär der Wissenschaft", ein epochemachendes Genie von unbegrenztem Weitblick, eine Autorität, die alle Autorität der Kirche, der Väter, der Theologie zu Boden schlägt. Ein Geistlicher kann, was kein anderer Mensch kann, durch ein einziges Wort ein Stern erster Größe werden.[1]

Döllingers unermeßliche Gelehrsamkeit, seine öffentliche Wirksamkeit als Lehrer für zwei Generationen reichte nicht hin, um seinen Namen über die engen Grenzen der Fachleute hinaus bekannt zu machen. Da schrieb er den bekannten Artikel in der Allgemeinen Zeitung, und die Welt faßte sich nicht mehr vor Staunen über seine Größe. Ich befand mich acht Tage nach dem Erscheinen seiner Erklärung an der Table d'hôte im Hotel Marquardt zu Stuttgart. Mein Tischnachbar, der Träger eines großen Namens aus einer deutschen Universitätsstadt, faßte mich am Arm und sprach mit begeisterter Erregtheit: „Ja, sagen Sie mir, mein Herr, war denn der Döllinger früher auch schon so gelehrt?" Und der Döllinger war damals bereits 70 Jahre alt! Jetzt war er plötzlich die populärste Persönlichkeit geworden und blieb dies noch 20 Jahre lang. Wäre er nicht mit der Kirche in Widerspruch geraten und wäre er nicht Priester und katholischer Theologe gewesen, so hätte er leben dürfen so lang wie Noe, die Popularität, für die er in der Tat keine Anlage besaß, wäre ihm versagt geblieben. Und so war es mit Giordano Bruno und mit Frohschammer, mit Prévost d'Exiles und mit Raynal, mit Lamennais wie mit Ronge und mit Sieyes, mit Gavazzi und so vielen anderen Demagogen bis herab zu Gapon. Die wenigsten davon wären auch nur in weiteren Kreisen genannt worden, wären sie nicht Geistliche gewesen, und selbst ein Mann wie Lamennais hätte ohne diese Eigenschaft nicht von ferne jenen Einfluß errungen, der ihm und vielen so verhängnisvoll geworden ist.

[1] „Der Ketzer und Rottengeister, Juden und Schwärmer Thun und Fürnehmen ist allzeit hoffärtiger, hitziger und hat einen größeren Schein und Ansehen denn der rechten Christen, darumb man nicht anders meinet, sie seien rechtschaffen und ihr Ding sei eitel Heilthum. Aber man kann und muß ihnen mit diesem einigen Argument und Grunde begegnen und sie fragen: Lieber, ist das auch unsers Herrn Gottes Befehl? Da müssen sie verstummen." (Förstemann III, 399. Erl. 61, 80.)

Das berechtigt uns, auch Luther unter dem gleichem Gesichtspunkt zu beurteilen. Wir brauchen weder seine Gaben noch seine persönliche Tätigkeit zu unterschätzen, dennoch können wir mit Zuversicht sagen, daß *das, was ihn am populärsten und was seine Wirksamkeit am einflußreichsten machte, zumeist der geistliche und der Ordensstand war*, gerade das, was er am meisten verleugnete, gerade das, was seine Anhänger am meisten verspotteten.

18. *Christus* der Herr hat diese Art von Popularität nicht besessen, und jene, die ihm zuteil wurde, bald wieder verloren. Es ist ein tragischer, ein erschütternder Eindruck, den uns das Evangelium hinterläßt, da es vom Abschluß seines Lebens redet. Er scheidet aus dem Tempel wie ein Geächteter, der sich verbergen muß, um den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen (Joh. 12, 36). Worin lag es, daß er so gar keinen Boden fand bei jenen, die ihm hätten angehören sollen, daß ihn sein Eigentum ausstieß, daß ihn selbst die Seinigen nicht verstanden? Daran, daß er ihren niedrigen sittlichen Begriffen nicht entsprach, daran, daß er sich nicht dazu herbeiließ, ihren Leidenschaften zu schmeicheln und einen Ausgleich mit den Zeitideen einzugehen. Die Zeitgenossen wollten von ihren Ideen und Bestrebungen nicht lassen. Er gab die Wahrheit, die Pflicht, die Sendung, die ihm der Vater erteilt hatte, nicht preis. *So unterlag er unter dem Druck der Unpopularität.*[1]

Wenn wir den Herrn und sein Schicksal betrachten, dann fällt es uns schwer auf das Gewissen, daß wir hier *viel zu viel Gewicht auf die Frage von der Popularität gelegt* und viel zu viel von ihr gesprochen haben. Sie ist vom Herrn selbst vollgültig und erschöpfend behandelt worden mit den kurzen Worten: Ich bin im Namen meines Vaters gekommen und ihr nehmt mich nicht auf; wenn ein anderer in *seinem eigenen Namen* kommen wird, den werdet ihr aufnehmen (Joh. 5, 43).

Damit ist Luther für uns abgetan.

19. Wir wiederholen, was wir bereits gesagt haben: Luther ist für uns nicht der Satan, er ist uns auch nicht eine neue Menschwerdung Gottes, wie sich Professor Baumann in seinem „Christus" zu sagen erlaubt; wir nennen ihn nicht den Antichrist, wie er und die Seinen den Papst nennen, wir nennen ihn auch nicht Übermensch. Wir behandeln ihn nicht als Genie im Sinne von Lombroso, d. h. als pathologisches Rätsel,

---

[1] Vgl. hiezu *Le Camus*, Leben des Herrn Jesus Christus. Deutsch von Keppler II, 332 f.

wir behandeln ihn weder als geisteskrank noch als gemütskrank, wir schelten ihn nicht besessen, wie er sich selbst sicher gescholten hätte, wäre er ihm in fremder Gestalt gegenübergetreten. Für uns ist er ein Mensch wie alle andern, die Menschlichkeiten spielen sogar in seinem Leben eine große Rolle, eine größere als bei den meisten Menschen. Dieser Auffassung zufolge haben wir ihn beurteilt nach dem Maße allgemeiner menschlicher Beurteilung, nach den Regeln der für alle Menschen geltenden Psychologie.

Weg mit all den Überschwenglichkeiten und all den Phantastereien der Legende! Luther war der ungewöhnlich beredte Popularisierer der entarteten Scholastik, trotz seiner Unzünftigkeit der willkommene Handlanger für den kirchenfeindlichen Humanismus, das Endergebnis aus dem Jahrhunderte hindurch währenden Kampf des Säkularismus und der Häresie gegen die Kirche und gegen den Glauben; sein Werk war der Keil, der die Christenheit endgültig spaltete, die Pandorabüchse, aus der die Keime zum modernen Zersetzungsprozeß entflogen, die Auflösung der Ehe zwischen Himmel und Erde, ja die völlige Ausrodung des Übernatürlichen.

20. Mit diesen wenigen Worten haben wir Luthers Stellung im Rahmen der Geschichte und seine Bedeutung für die Zukunft gezeichnet. Nach beiden Seiten hin ist er hoch einzuschätzen. Aber man versteht weder ihn noch die von ihm geleitete Bewegung, wenn man seine Zeit in ihm verkörpert und die Nachwelt in ihm grundgelegt vorgibt.

Es ist vielleicht schon zu viel gesagt, wenn man den Ausdruck gebraucht, die Reformation sei von ihm geleitet gewesen. Es mag sein, daß Döllinger zu weit geht, wenn er meint, sie wäre auch ohne ihn gekommen. Sicher ist, daß Luther ihr die Gestalt gegeben hat, in der wir sie geschichtlich kennen. Sicher ist aber auch, daß er nicht in dem Grade Führer der Bewegung war, wie es der blinde Legendenglaube ausmalt. Er war wohl ebenso geführt als Führer, ein Opfer, ein Werkzeug des von ihm entfesselten Sturmes, im ersten Jugendfeuer voll Begeisterung, allgemach widerwillig, am Ende seines Lebens entsetzt, verstimmt, verbittert. Sein gräßlicher Zorn gegen den Papst erklärt sich unschwer auch hieraus. Aber alles Klagen und Zürnen über das Unheil, das er täglich wachsen sah, änderte nichts an dem Gang der Dinge. Er hatte sich unbesonnen in den Strom geworfen und nun schwemmte ihn der Strom mit.

Es ist sicher, sagt Professor Kattenbusch mit einem etwas sonder-

baren Ausdruck, „daß Luther von einer großen historischen Welle des Geisteslebens getragen ist".[1] Diese Geisteswelle ist nichts anderes als der sogenannte moderne Geist, der seit dem Niedergang des Mittelalters, seit der schrecklichen, kaiserlosen Zeit mehr und mehr Wurzel gefaßt, der in den Kämpfen unter Ludwig dem Bayern seine ersten Erfolge errungen, der während des großen Schismas seine volle Ausbildung gefunden hatte und sich nun im Humanismus anschickte, seinen Siegeszug durch die Welt zu beginnen.

21. Es ist Zeit, daß die Reformationsgeschichte aus der engherzigen Krähwinkelei heraustrete, in die sie seit Jahrhunderten gebannt ist. Es kennzeichnet die ganze Armseligkeit, die den deutschen Geist in der Zeit der jammervollen Kleinstaaterei zum kurzsichtigen Rationalismus hat einschrumpfen lassen, wenn sie sich damals mit der Erklärung zufrieden gaben, Wittenberg sei durch Luther der Mittelpunkt des Erdkreises geworden und Sonne, Mond und Sterne hätten seitdem ihre Bahnen geändert und kreisten nun um die Schloßkirche wie um den „Garten Gottes".[2] Heute muten uns dergleichen Anschauungen an wie die treuherzigen Schilderungen im Talmud, die Gott den Herrn selber jede schwierige Frage vor die Rabbinen bringen lassen, ehe er sie im Himmel zur Entscheidung bringt. Für die Juden mochte Gott mit den Rabbinen über den Sinn der Schrift disputieren und vor ihrer Rabulistik unterliegen Über derlei Kindereien sind wir hinaus. Uns flößt diese Berufung auf Luther ebensoviel heilige Scheu ein wie die auf den Ramban und den Schulchan Aruch oder wie das αὐτὸς ἔφα der Pythagoräer.

Wir lassen keine Berufung auf einen Lehrer gelten und hieße er Athanasius oder Augustin oder Thomas, als einzig deshalb, weil er uns die Lehre der Kirche als Zeuge verbürgt und nur insoweit, als er uns diese als Dolmetsch und Ausleger treu wiedergibt. Das wissen alle Katholiken, sagt Vinzenz von Lerin, daß sie mit der Kirche die Lehrer annehmen, nicht aber, daß sie mit den Lehrern die Kirche verlassen dürfen.[3] Für uns ist jede Berufung auf irgend eine menschliche Auktorität nichts als eine Erinnerung an die allgemeine Kirche, an die allgemeine Überlieferung, kurz an die Universalität, die Katholizität, die Allgemeinheit in Zeit und Raum, die Auffrischung des Satzes:

---

[1] Prot. Real-Encycl. XVI[3] 148.

[2] Walch 6, 935.

[3] Vincent. Lerin. Commonit. c. 17, n. 43.

Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.[1] Und selbst dann, wenn innerhalb der Kirche Richtungen auftreten, die eigentümliche Meinungen verfechten, nötigt uns dieser Grundsatz, uns immer wieder nach der Überzeugung des Ganzen umzusehen und zu fragen, was die Allgemeinheit, was das Altertum, was die gemeine Ansicht dazu sagt.[2] Von diesem Standpunkt aus können wir jene geistige Einschrumpfung, die das Christentum auf die Person und auf die Worte Luthers einschränkt, nie und nimmer fassen. Und wenn die moderne Dogmengeschichte daran geht, das ganze christliche Altertum von diesem verlorenen Winkel aus zu betrachten und durch dieses Schlüsselloch darzustellen, so können wir darin nur den Versuch erblicken, die Geschichte und die Tradition schon im Keim zu ersticken, die Katholizität zu verleugnen und das Werk der göttlichen Offenbarung in ein Erzeugnis menschlicher Willkür zu verwandeln.

Katholischer Sinn und Menschenvergötterung — und das ist auch der Lutherkult — sind Gegensätze, die so wenig auszugleichen sind wie das Weltmeer und eine Dachtraufe, wie der Weltraum und ein verdorrter Meerschwamm. Ein Katholik kann kein Lutherverehrer sein. Über diese Kluft gibt es kein hinüber. Sie ist nicht der Ausfluß aus persönlichem Übelwollen. Hier handelt es sich um zwei Anschauungen, von denen die eine der Unendlichkeit des göttlichen Stifters, die andere der Beschränktheit des menschlichen Reformators entspricht.

22. Die Aufgabe, die wir hier vor uns hatten, läßt es nicht zu, unseren Standpunkt zu rechtfertigen oder die Gegner einzuladen, sie möchten die Kluft überschreiten und sich zu uns herüberbegeben. Wir wären schon zufrieden, wenn wir ein kleines dazu beitragen könnten, daß jener engherzige Standpunkt verlassen würde, auf dem unsere Mitbrüder nichts sehen als Luther und keine Religion kennen, als das Evangelium Luthers. Dazu sollte, man möchte es meinen, jener historische Sinn führen, dessen sich die Zeit rühmt.

Läßt man diesem sein Recht, so ist es nicht schwer zu erkennen, daß Luther weder das Christentum Christi in seiner vermeintlichen Urgestalt noch eine neue über diese hinausgehende Form der Religion begründet hat. Er ist nicht einmal der Inbegriff dessen, was man Reformation nennt. Sogar der Protestantismus, selbst nur ein Zweig der Reformation, besteht nicht in Luther und steht und fällt nicht mit seiner Person. Luther ist der hervorragendste Stimmführer bei der Ein-

[1] Ebd. c. 2, n. 6.
[2] Ebd. c. 27, n. 71.

führung des Protestantismus. Diesen Titel wird ihm niemand streitig machen. Weiter jedoch geht seine Bedeutung nicht. Der Protestantismus ist ein Stück Reformation, die Reformation ist ein Stück Humanismus, sagen wir lieber Säkularisation, die Säkularisation jener Zeit ist die Anbahnung des Säkularismus, an dessen Verwirklichung unsere Zeit mit unleugbarem Ernst arbeitet.

Diese Gedanken durchzuführen ist die Aufgabe des zweiten Bandes.

Sach- und Namenregister.

(Die römische Ziffer bedeutet den Abschnitt I—VII, E. die Einleitung, die arabische Ziffer die Abteilung. Wir verweisen übrigens auch auf das vorausgeschickte Inhaltsverzeichnis.)

Abfall vom Glauben, Nationalunglück E. 1.
Absolute Urteile I, 37.
Aegidius von Viterbo VI, 77.
Alkoholismus L.s VI, 44 siehe Trinken.
Anarchie im Protestantismus V, 66.
Anthropozentrismus L.s V, 34.
Apologetik II, 10. 18.
Apostolicum I, 19.
Arbeitskraft L.s VII, 10.
Aszese, von L. vernachlässigt, verworfen, IV, 21; VI, 36.
Attentate auf L. VI, 17.
Attritio IV, 72.
Augsburg, Reichstag VI, 17.
Augustin über Vorurteile E. 9, über Häresie I, 27.
Ausgaben der Werke L.s, verfehlte, VII, 2.
Ausgleich in religiösen Fragen I, 21. 22; II, 12 ff.
Autonomie L.s und des Protestantismus III, 7; V, 17 ff. 26. 31. 37. 68.

Bärwolf bei L. VI, 67. A.
Bedeutung L.s VII, 19—20. Siehe Protestantismus.
Berthold von Chiemsee E. 1; I, 66; IV, 72.
Besessenheit nach L. IV, 14.
Beurteilung L.s, Grundsätze u. Standpunkt dafür, siehe Inhaltsangabe zu 1. Canisius über Luther VII, 16.

Canus Melch. I, 16.
Chamäleontheologie L.s V, 3. 50. 53.
Charakter L.s: interessant VI, 6, unschwer zu erfassen VI, 10, obwohl kompliziert VI, 10, starke, gute Anlage, aber vernachlässigt, VI, 23, L. kein entwickelter Charakter, kein ganzer Mensch VI, 23. 34, der deutsche Durchschnittscharakter seiner Zeit VII, 11, kein Ideal VI, 93, L.s Charakter der Schlüssel zur Luther-Legende VI, 39. Beurteilung von L.s Charakter VI, 36 ff.; VII, 9—11.
Christentum, „Wesen" I, 18, im modernen Sinn V, 10, Chr. und Kirche V, 8—10, Verhältnis Ls. zum Ch.: L. reduziert das Christentum nach eigener Willkür V, 24. 25, löst es damit auf, weil das Christentum unteilbar, ein Organismus ist I, 69 ff.; V, 24, verkennt die Aufgabe des Ch. V, 25, Laisierung des Christentums durch L. VI, 84.
Christus, Luthers Lehre (Häresien) über Christus IV, 51, gibt den ersten Anstoß zur Auflösung des Christusdogmas IV, 51, Entwickelung und Folgen IV, 53, Legende von der Erhebung Christi durch Luther IV, 54. 64; V, 34, die Wahrheit über die katholische Lehre von Christus IV, 56 ff., ob Rettung ohne Christus IV, 69.
Cochläus VI, 83.

Denifle, Denifles „Luther" kritisch gewürdigt, siehe Inhaltsangabe zu II; was Denifle geleistet hat I, 75; IV, 2 (Resultate) IV, 22; (Lehre von der Vollkommenheit) IV, 39, Lehre über die Ehe klargestellt; Denifle hat hoffentlich wenigstens einige Vorurteile zerstört IV, 1; Denifle ist Luther nicht zu nahe getreten VI, 86; hat seine Aufgabe gründlich gelöst VI, 87; die Gegenschriften haben nichts Bedeutendes gegen ihn vorzubringen VI, 88. (Denifle als Ordensmann I, 30;

Universalität I, 30; Objektivität I, 30; Popularität II, 3; Charakter II, 3, 8—9; leidender Zustand II, 8; Geschichtsforscher, weniger Geschichtschreiber II, 8; Apologet II, 10; Glaubenseifer II, 11—16; Schwächen VI, 4).
Dekalog von L. angegriffen V, 38.
Dogmatischer Standpunkt, s. Kritik.

Ehe, kathol. Lehre IV, 32 ff. L.s VI, 89 ff.; Gründe und Bedeutung VI, 90 ff.; L.s Legende von der Verwerflichkeit der Ehe VI, 36 ff
Empfindlichkeit des Protestantismus E. 7. I, 3 ff., II, 20.
Entwickelungslehre, s. Evolution.
Epikuräer, Bedeutung des Wortes E. 7.
Epitaphium Lutheri VI, 78. A.
Erasmus, Urteile über ihn II, 13.
Erklärung verschieden vom Urteil I, 23 ff.
Evolution I, 51. V, 9.

Falschheit und Wahrheit I, 57. 66.
Fälschungen der kathol. Lehre IV, 3. L.s IV, 39 ff. vgl. V, 45.
Fisher, John über L., Einl. 1. 7.
Folgen eines Ereignisses und die Kritik I, 43 ff., der Reformation I, 55 ff. V, 40. 41.
Freiheit im Sinne L.'s V, 40 ff.
Furchtsamkeit L.s VI, 17. 28
Furcht notwendig IV, 9. 72.

Gallikanismus VI, 73.
Gebet L.s VII, 10.
Gefahr, die religiöse, II, 12 ff.; Erasmus über die rel. G. IV, 12.; Urteile darüber II, 18.
Gelübdebruch L.s VI, 82—83.
Gerechtigkeit Gottes, Lutherlegende darüber, Widerlegung IV, 5 ff.
Gericht IV, 5. ff. 72.
Gerson über Häresie I, 27.
Geschichte, siehe Kritik.
Geschichte im Protestantismus V, 5.
Gesetz von L. verworfen V, 38.
L. als Gemütsmensch VI, 34.
Gewissen im Protestantismus V, 22. 39. 49.
Glaube, Abfall vom G., Nationalunglück E. 1; Verschiedenheit bei Kathol. und Protest. I, 17; verloren durch jede Leugnung I, 72, V, 67.
Gregor d. Gr., über die Halbheit II, 16.
Grundsätze über Behandlung des Protestantismus, s. Kritik.
Gute Seiten L.s VII, 10.
Gutmütigkeit L.s, natürliche VI, 11.

Häresie, Nationalunglück E. 1; nach Luther E. 1; nach Gerson I, 27; nach Witzel IV, 32; ewiger Wechsel I, 22. 73; nie lauter Irrtum I, 57. 66; Beschimpfung der Kirche VI, 62.
Heil, ob möglich ohne Christus IV, 69.
Heilige des Herrn, der bei L. VI, 34.
Heroentheorie I, 36.
Herrmann, W. I, 14. 17.
Hilarius über die Häresie I, 22. V, 26. 51.
Historiker, Fehler der I, 34. 52.
Hosius, St. über die Glaubenskämpfe II, 18; über die Scholastiker IV, 69.
Hoyer Anna, V, 20.
Humanismus: L. davon beeinflußt I, 79; VI, 102; VII, 19—22, davon die Reformation, ebend., die Frucht davon der Modernismus, ebend.
Humor, L. hat keinen moralischen Humor VI, 19 ff.

Jansenismus und L. V, 50.
Individualismus L.s VI, 118; VII, 16; Grundzug Ls. VI, 122.
Individualpsychologie I, 36.
Irenik VI, 71. s. Ausgleich.

Karikatur, Vorliebe L.s für K., Begünstigung und Verbreitung derselben VI, 68 ff.
Katholisch als Schreckwort V, 52
Kirche nach protestant. Auffassung E. 2; unmöglich im Protestantismus V, 8. 34.
Kirche, L.s Stellung zur Kirche V, 6; die unsichtbare, geistige Kirche (die Gemeinde), Einl. 2; Entstellung der kirchlichen Lehre IV, 3. 4. 8; die Kirche die gottgewollte Form des Christentums V, 8; wahre Bedeutung V, 26; Vermittelung mit Gott V, 28; die Kirche im Primat konzentriert VI, 72 ff.; L.s Enttäuschung und Ingrimm darüber VI, 76 ff.; die katholische Kirche der Maßstab für die Beurteilung L.s I, 33. 75.
Kirchenväter, L. über die V, 9.
Klosterleben L.s VI, 9; vergl. Ordensstand.
Kritik, historische über L., siehe Beurteilung; objektiver Standpunkt I, 19, subjektiver I, 19, Rechtsstandpunkt I, 20. 24, historischer I, 37 ff, psychologischer I, katholischer I, 33 ff., aus den Folgen I, 42. 59. 75; Unterschied von Erklärung und Beurteilung I, 23 ff.; alte und

moderne Auffassung der Geschichte V, 5; Mißhandlung (protestantische) der Geschichte VII, 1.
Kritik, Irrtümer I, 12 ff. II, 19.

Legende, Luther über die E. 4. s. Lutherlegende
Lehre Ls: s. V, negativ, zerstörend V, 2 249 ff.
Lucifer Wittenbergensis III, 8.
Luther der ideale und der geschichtliche III, 8. 9.
L. über Häresie E. 6; über Legenden E. 6; über Pflicht und Recht I, 41; als Erhalter I, 67. IV, 51.
Lutherkult, E. 4; III, 8; VII, 21.
Lutherzorn VI, 14, 34.
Lutherlegende: Gegenstand dieses Werkes, E. 3; der „Luthergedanke", E. 3; die Reformation der fruchtbare Boden für deren Bildung, E. 4—5; III, 8; psychologisch notwendig, E. 7; Kampf dagegen aussichtslos, E. 6. 8—9.
Lutherlegende hinsichtlich der katholischen Lehre IV, 1—30.
Lutherlegende hinsichtlich der Lehre Luthers, V, 1—29.

Mißtrauen Ls V, 13.
Mittelalter, Glaubenszeit II, 12; die Mißstände des M.-A. keine Rechtfertigung Ls und der Reformation IV, 12; L. und der Ton im M.-A. VI, 43—50. (Unkenntnis des M.-A. IV, 2. 73; Entstellungen IV, 3; Christus im M.-A. IV, 58 ff.; Hl. Schrift im M.-A. IV, 60. 73.
Modernismus, zum Teil eine Frucht des Protestantismus, I, 79; VI, 122; VII, 19—22.
Mystik — Luthers V, 49.

Naivetät Ls VI, 6 ff.
Nominalismus V, 49.

Objektivismus der Kritik I, 19 ff.; im Heilswerk geleugnet V, 27.
Ockam V, 49.
Optimismus IV, 12.
Ordensstand, Bedeutung I, 30. IV, 26. 41 ff.; Luther hatte keinen Beruf zum O. VI, 117; Parodie des Ordenslebens durch L. IV, 39. (Ordensstandpunkt I, 32).

Papsttum, Kampf Ls dagegen VI, 72 ff.; Heftigkeit aus der Natur des P. erklärlich VI, 73; Kundgebung des wahren L. VI, 78 (siehe Kirche).
Pasquille VI, 68.
Pelagianismus, angeblicher IV, 3. 20. V, 45. 48.
Pessimismus IV, 12.
Petrus Venerabilis II, 15.
Phantasie Ls VI, 35.
Polemik mit dem Protestantismus; Grundsätze I, 11 ff.; unredliche IV, 3. 4. 20. 29. 32. 44. 48; möglich ohne Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit II, 18. IV, 46; verhaßt II, 18; Ls VI, 57. Siehe Protestantismus.
Popularität Denifles II, 3; Ls VI, 70; VII, 12—18.
Präskriptionsbeweis III, 11. 12.
Priestertum, durch L. aufgegeben, V, 27. VI, 102.
Primat, Bedeutung VI, 73.
Protestantismus, Empfindlichkeit E. 7. I, 3 ff. II, 20, III, 5 f. IV, 14; Zorn IV, 14; Religion des Subjektivismus I, 13; ob eine Häresie III, 7; eine Anarchie V, 66; nicht identisch mit L. I, 8. 78. III, 7. V, 1—3. VI, 3. VII, 22; Verständigung mit dem P. unmöglich I, 14. IV, 21. 31. 45. V, 28. 66; System von Entstellungen IV, 31; mehr Leugnung als Glaube V, 1; Zersetzungsprozeß V, 8. 67. 68; der Protest. angeblich in sich selber berechtigt I, 10. III, 11; Polemik gegen Protest. unmögl. I, 8. 9; Auswüchse der protest. Polemik s. Polemik; Wesen des Prot. die Autonomie s. Autonomie und Subjektivismus; der P. gibt die Vollkommenheit preis IV, 22; Ungünstige Auslegung alles Katholischen IV, 48; Verkehrung der sittl. Begriffe IV, 15. ff.; Ursprung aus dem Humanismus, siehe Humanismus; dem Geist des Modernismus dienstbar I, 76. 79; VII, 20—21; Protestantismus und Rationalismus I, 79; Grundsatzlosigkeit des P. IV, 15; Auflösung (Nihilismus im Protest.) I, 8. 65 ff.; III, 7. VI, 1; Geschichte des Pr. I, 74; der P. nicht erhaltend I, 63 ff. Siehe auch Reformation.
Psychologie s. Kritik. Ps. des Protestantismus III, 8.

Reduktion, Entstehung des Protestant. V, 24.
Reform, Ls unwürdiges Verhalten VI, 76.
Reformation (s. auch Protestantismus) angebliche Bedeutung E. 2; Früchte I, 55 ff. V, 90—311; Reformation und Humanismus I, 76. 79; Reformation

und Mißstände im Mittelalter IV, 6; Grundsätze für Beurteilung der Reformation I, siehe Inhaltsangabe; zeitgenössische Urteile darüber, E. 1, 2; Folgen der Ref. I, 55 ff.; die Ref. nicht erhaltend I, 63.
Regenbogen Christi IV, 7 ff.
Reich Gottes V, 26.
Relativismus I, 19. 37.
Religion, von L. aufgelöst I, 69; weil unteilbar I, 72; keine übernatürliche Religion mehr I, 68.
Religionen, Entstehung I, 69.
Reue (heiligende) IV, 72 ff.
Roheiten L.s II, 9; VI, 50, nicht zu entschuldigen VI, 53 ff.

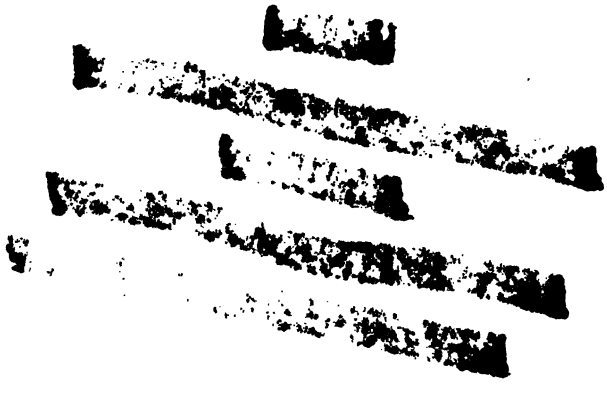
Sakramente im Protestantism. V, 27.
Schatzgeyer K. II, 10. VI, 59.
Scheel Otto I, 37. IV, 21.
Schenkel über die kathol. Kirche I, 11; über die protest. Kirche V, 8.
Scholastik, Unkenntnis IV, 2; Haß V, 50; Gegensatz L.s zur Sch. V, 3. 49; L. Schüler der verfallenen Sch. V, 49. 50. VII, 19.
Schrift, Hl., Stellung des Protestantismus I, 14. V, 13 ff.; L.s Lehre von der Schrift V, 18 ff. 33.; das innere Wort V, 20; Reduktion V, 24; die Hl. Schrift im Mittelalter IV, 60. 73.
Schwanken L.s V, 57.
Schwärmerei, für L. unmöglich, VI, 33.
Schweißsucht L.s VI, 99.
Seelenleitung L. V, 43 ff.
Selbstgefühl L.s VI, 122.
Skrupulosität L.s, keine, VI, 9. 29 ff.
Sozialpsychologie I, 36.
Stapleton über den Protestantism. I, 16.
Subjektivismus des Protestantism. I, 13. V, 26. 28; in der Kritik I, 19 ff. 24. 41; L.s V, 17 ff.

Teufel bei Luther V, 60. 61.
Thomas Illyricus VI, 77.
Tostatus Alf. über Vollkommenheit und Orden IV, 26.
Tradition im Protestantismus V, 5.
Trinken, Luthertrunk VI, 104 ff.

Übertreibungen L.s VI, 37; aus seinem Charakter zu erklären, aber nicht zu entschuldigen VI, 38 ff.
Uneigennützigkeit L.s VII, 10.
Ungeduld L.s VI, 15.
Unklarheit L.s V, 53.
Unsicherheit, allgemeine I, 73.
Unparteilichkeit, falsche I, 18. II, 18; wahre I, 42.
Urteil über L.: Urteil von Zeitgenossen, E. 1—2; U. verschieden von Erklärung I, 23 ff.; Urteil Denifles VI, 69—71 (L. nicht zu nahe getreten VI, 69; Aufgabe gründlich gelöst VI, 70; keine bedeutenden Gegengründe in Gegenschriften VI, 71); Schlußurteil über L. VII, 19; Unabhängigkeit und Selbstständigkeit unseres Urteils über L. VII, 6—8.

Väter s. Kirchenväter.
Verdammungssucht L.s VI, 65.
Verkehrung der sittl. Begriffe IV, 15 ff.
Vernichtungssucht L.s (moralisches Vernichten des Gegners) VI, 67.
Verstandesmensch, L. kein, VI, 24.
Verzweiflung L.s (Kleinmut) VI, 99. 121 (V, 35 VII, 82).
Vollkommenheit, Lehre darüber IV, 21 ff.
Vorurteile, Macht der, E. 8. 9.

Wahrheit und Falschheit I, 57. 66; W. unteilbar I, 70. 71. 72.
Weiterbildung s. Evolution.
Werke, gute IV, 20. 21.
Wicliffe V, 42. VI, 24.
Widerspruchsgeist L.s V, 50. 53 ff.
Widersprüche L.s V, 7—17 ff.
Willensmensch, L. VI, 21.
Willensstarrheit L.s, VI, 25 ff 98—100.
Witz, L. hat keinen W., VI, 20 ff.
Wohltätigkeit L.s VII, 10.
Worms, Reichstag VI, 17.
Wort, das innere, V, 20.



Stanford University Libraries
3 6105 004 931 882

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

F/S JUN 3 0 1994